

Alternativas Sistémicas

Vivir Bien, Decrecimiento, Comunes, Ecofeminismo, Derechos de la Madre Tierra y Desglobalización



Alternativas Sistémicas

Índice

Introducción

La presente publicación parte de la premisa de que estamos viviendo una crisis sistémica que sólo puede ser resuelta con alternativas sistémicas. Lo que la humanidad enfrenta no es sólo una crisis ambiental, económica, social, geopolítica, institucional o civilizatoria. Todas estas crisis son parte de un todo. Es imposible resolver una de estas crisis sin abordar las otras en su conjunto. Cada una de estas crisis se está retroalimentando de las demás. Las estrategias unidimensionales son incapaces de resolver esta crisis sistémica y, por el contrario, corren el grave riesgo de agravarla.

La humanidad, desde la primera civilización que se conoce hace 8.000 años, ha atravesado por diferentes crisis que también combinaron varias de estas dimensiones. Sin embargo, es la primera vez que estamos frente a una crisis de carácter mundial que abarca a cada rincón del planeta y que incluso está alterando la época geológica del Holoceno, en la que se desarrollaron diferentes culturas gracias a la estabilidad del clima. La magnitud de la crisis es tan grande que lo que está en juego ya no es una civilización en particular sino el destino de la humanidad y de la vida como la conocemos. La crisis sistémica es de tal envergadura que lo que está provocando es la sexta extinción de la vida en la Tierra. El planeta, al igual que en el pasado, continuará su devenir

que ya lleva mas de 4.000 millones de años, pero se alterarán las condiciones ambientales que hicieron posible el desarrollo de millones de formas de vida, incluida la humana.

Está crisis sistémica ha sido provocada por un conjunto de factores entre los cuales destaca la búsqueda incesante de ganancias del sistema capitalista a expensas del planeta y la humanidad. Este sistema está llevando a la extinción de especies, a pérdidas importantes de la biodiversidad, a la degradación del ser humano y a sobrepasar los límites absolutos de la naturaleza. Esta no es una crisis cíclica más del capitalismo en la que después de sufrir una depresión se recupera con cifras récord de crecimiento para continuar su expansión. Esta es una crisis mucho más profunda que se ha extendido a todos los aspectos de la vida en la Tierra y que ahora tiene dinámica propia sin posibilidades de revertirse en el marco del sistema capitalista.

El capitalismo, lejos de implosionar por sus contradicciones internas, se está reconfigurando y continúa su búsqueda de nuevos mecanismos para incrementar su tasa de ganancia hasta exprimir la última gota de sangre a la gente y al planeta. Todo puede ser mercantilizado. Todo se convierte en una "oportunidad" de nuevos negocios. Los desastres naturales, la especulación financiera, el militarismo, la trata de mujeres y niños, los mal llamados "servicios ambientales" de los bosques, el agua… No hay límites para el capitalismo. La sobreexplotación, el sobreconsumo y el derroche son los principales motores de este sistema que requiere del crecimiento sin límites en un planeta finito. El aumento de la desigualdad y la destrucción de los ciclos vitales de la naturaleza son su legado.

Las alternativas al actual sistema sólo pueden ser construidas si profundizamos nuestra comprensión del proceso de reconfiguración del capitalismo. El capitalismo ha demostrado que tiene una gran flexibilidad para adaptarse, capturar, remodelar y crear salidas para sí mismo. Lo que comienza como

una idea o movimiento progresivo es cooptado, transformado e incorporado para mantener y reproducir el sistema.

Sin embargo, el capitalismo aunque es un factor muy importante, no es el único elemento que ha llevado a esta crisis sistémica. El productivismo y el extractivismo que dieron origen al capitalismo y que han pervivido incluso en economías que querían superar al capitalismo, es otro factor clave. La idea de una sociedad floreciente, basada en un continuo crecimiento económico, ha llevado a resquebrajar el equilibrio climático alcanzado por el sistema de la Tierra hace 11.000 años.

A estos dos factores hay que sumarle las estructuras y cultura patriarcal que pervive desde hace siglos y que alimenta diferentes formas de concentración y ejercicio del poder a favor de élites privilegiadas tanto en espacios púbicos como privados. El capitalismo no ha creado el patriarcado pero lo ha acentuado de una forma particular al invisibilizar el trabajo reproductivo y del cuidado que las mujeres y otros grupos humanos desarrollan en espacios no integrados al mercado.

Por último, es importante destacar la visión antropocéntrica dominante que considera al humano como un ser superior que está separado y por encima de la naturaleza. Al igual que el patriarcado considera a la mujer como un objeto, el antropocentrismo considera a la naturaleza como una cosa que puede ser explotada y transformada para beneficio humano. Este antropocentrismo, que ya existía en varias sociedades precapitalistas, se ha multiplicado exponencialmente con la revolución industrial y el desarrollo de la tecnología.

En este contexto cuando hablamos de construir alternativas sistémicas nos referimos no sólo a alternativas al capitalismo sino a estrategias que sean capaces de enfrentar y superar al patriarcado, el productivismo-extractivismo y el antropocentrismo.

Las alternativas no surgen en el vacío, emergen en las luchas, experiencias, iniciativas, victorias, derrotas y resurgimiento de movimientos sociales. Las alternativas surgen en un proceso, muchas veces contradictorio, de análisis, práctica y propuestas que se validan en la realidad.

No hay una sola alternativa. Hay muchas alternativas. Algunas vienen de los pueblos originarios como el Vivir Bien. Otras, como el decrecimiento, se construyen en las sociedades industrializadas que han sobrepasado los límites del planeta. El ecofeminismo aporta la dimensión de las mujeres esencial para superar el patriarcado que se enlaza con el antropocentrismo. Los derechos de la Madre Tierra buscan construir nuevas formas de relacionamiento con la naturaleza. Los "comunes" enfatiza la autogestión de las comunidades humanas. La desglobalización se centra en el análisis del actual proceso de globalización y en el desarrollo de alternativas para procesos de integración mundial que tengan en su centro a los pueblos y a la naturaleza.

Estas visiones no son las únicas que aportan a la construcción de Alternativas Sistémicas. El ecosocialismo, la soberanía alimentaria, la economía solidaria, el Ubuntu y otras visiones más contribuyen desde diferentes perspectivas a este proceso. Todas tienen fortalezas, limitaciones, contradicciones y puntos en común. Todas son propuestas en construcción. Son piezas de un rompecabezas que tiene múltiples respuestas y que se altera con el agravamiento de la crisis sistémica.

Ninguna de las propuestas, ni el Vivir Bien, ni el decrecimiento, ni el ecofeminismo, ni la deglobalización, ni los derechos de la Madre Tierra, ni los comunes, pueden enfrentar solas satisfactoriamente la crisis sistémica. Todas estas propuestas y muchas otras más necesitan complementarse para forjar alternativas sistémicas.

Complementarse quiere decir completarse. Articularse para forjar un todo que de respuesta a la complejidad del problema que tenemos planteado. Aprender de la otra visión, verse a través de los postulados de la otra propuesta, descubrir las fortalezas ajenas, explorar las debilidades y vacíos comunes y sobre todo pensar en función de cómo completarse en algo superior.

La complementariedad de visiones no persigue construir una sola alternativa sino desarrollar un tejido de múltiples alternativas sistémicas. La diversidad de realidades que interactúan en nuestro planeta requiere diversas alternativas sistémicas. Por eso hablamos de alternativas sistémicas en plural y el objetivo principal de esta publicación es promover un diálogo constructivo y creativo entre estas distintas visiones.

Este libro es el resultado de la iniciativa Alternativas Sistémicas, que es coordinada por Focus on the Global South de Asia, Attac de Francia y la Fundación Solón de Bolivia. Los diferentes capítulos de la publicación reflejan, por un lado, la opinión de sus autores y, por otro lado, son la expresión del proceso de interacción y construcción colectiva que se ha dado a lo largo de diferentes eventos e intercambios organizados por la iniciativa Alternativas Sistémicas que ha contado con el generoso apoyo de CCFD, Fastenopfer y DKA.

Los coordinadores de esta publicación esperamos que la misma despierte y desencadene nuevos debates y aproximaciones cada vez más profundos y agudos que ayuden a hacer frente a la crisis sistémica que vivimos.

Vivir Bien

Por Pablo Solón

El Vivir Bien o Buen Vivir es un concepto en construcción que ha pasado por diferentes momentos en su devenir. No existe una definición única del Vivir Bien y hoy es un término que está en disputa. En la actualidad, existen instituciones del gran capital que también hablan del Vivir Bien y lo hacen en un sentido muy diferente al que se imaginaron sus promotores, hace más de una década, en la pelea contra el neoliberalismo. El Vivir Bien es un espacio de controversia y diálogo donde no existe una sola verdad absoluta. Existen múltiples verdades y también innumerables mentiras que hoy son canonizadas en nombre del Vivir Bien.

El concepto de Vivir Bien o Buen Vivir ha pasado por diferentes fases. Hace tres décadas casi no se hablaba de esta visión en América del Sur. Lo que existía en ese entonces era el *suma qamaña* (*aymara*) y el *sumaq kawsay* (*quechua*) que expresan un conjunto de ideas centradas en los sistemas de conocimiento, práctica y organización de los pueblos originarios de los Andes de Sudamérica. El *suma qamaña* y *sumaq kawsay* eran realidades vivas de las comunidades andinas que eran objeto de estudio de antropólogos e intelectuales aymaras y quechuas. Durante casi todo el siglo XX, esta visión pasó desapercibida para amplios sectores de la izquierda y organizaciones sociales urbanas.

Tanto el *suma qamaña* como el *sumaq kawsay* surgieron hace varios siglos y aún siguen existiendo en comunidades andinas, aunque cada vez más en retroceso por la presión de la modernidad y el desarrollismo. En otros pueblos indígenas de América Latina también existen visiones y términos similares como *Teko Kavi* y Ñandereko de los guaraní, *Shiir Waras* de los shuar y el *Küme Mongen* de los mapuche.

La teorización y surgimiento del concepto del Vivir Bien o Buen vivir empezó a fines del siglo pasado y principios de este siglo. Sin el desarrollo avasallador del neoliberalismo y el "consenso de Washington" quizás el *suma qamaña* y *sumaq kawsay* nunca hubieran dado origen al Vivir Bien o el Buen Vivir. El fracaso del socialismo soviético, la ausencia de paradigmas alternativos, el avance de las privatizaciones y la mercantilización de múltiples esferas de la naturaleza, incitaron un proceso de reaprendizaje de las prácticas y visiones indígenas que estaban devaluadas por la modernidad capitalista.

Este proceso de revalorización se dio en la teoría y en los hechos. El despido de decenas de miles de trabajadores por la aplicación de las medidas neoliberales provocó un cambio en las estructuras de clases de los países andinos de Suramérica. En el caso boliviano, los mineros que por casi un siglo fueron la vanguardia de todos los sectores sociales fueron relocalizados y en el escenario cobraron notoriedad los pueblos indígenas y campesinos.

La lucha indígena en defensa de sus territorios generó no sólo la solidaridad sino despertó el interés por comprender esta visión autogestionaria de sus territorios. Sectores de la izquierda e intelectuales progresistas que habían perdido sus propias utopías por la caída del muro de Berlín empezaron a adentrarse en la comprensión de estas cosmovisiones indígenas. Así fue surgiendo el concepto del Vivir Bien y el Buen Vivir. En realidad ambos términos son traducciones incompletas e insuficientes del *suma*

qamaña o *sumaq kawsay* que tienen un conjunto más complejo de significados como "vida plena", "vida dulce", "vida armoniosa", "vida sublime", "vida inclusiva" o "saber vivir".

El Vivir Bien y el Buen Vivir, como nuevos conceptos, no habían alcanzado su mayoría de edad cuando súbitamente entraron en una nueva fase por el arribo de los gobiernos de Evo Morales en Bolivia (2006) y Rafael Correa en Ecuador (2007). Ambos términos fueron institucionalizados por estos países en las nuevas Constituciones Políticas del Estado y se transformaron en referentes de varias reformas normativas e institucionales. El Vivir Bien pasó a ser parte central del discurso oficial y los planes nacionales de desarrollo, de ambos países, los incorporaron como referentes.

El triunfo de estos conceptos a nivel constitucional impulsó la complementariedad de alternativas con otras visiones como la "jurisprudencia de la Tierra" de Thomas Berry, generando el desarrollo de nuevas propuestas como los derechos de la Madre Tierra y los derechos de la naturaleza, que originalmente no se encontraban presentes en el Vivir Bien. El impacto del Vivir Bien fue tan fuerte que un conjunto de otras alternativas sistémicas como el decrecimiento, los comunes, el eco-socialismo y otras a nivel internacional volcaron su atención sobre esta visión.

Sin embargo, este triunfo constitucional del Vivir Bien fue también el principio de una nueva fase de controversias donde lo central pasó a ser su aplicación concreta en la realidad de ambos países. Esta nueva etapa, que en un principio estuvo acompañada de grandes esperanzas, muy pronto devino en profundas disputas ¿Se está aplicando realmente el Vivir Bien en Bolivia y Ecuador? ¿Estos países avanzan hacia ese objetivo aunque con contradicciones o han perdido la brújula?

La aplicación del Vivir Bien o Buen Vivir que ambos gobiernos pregonan a nivel nacional e internacional llevó a una

redefinición del concepto ¿Qué es realmente el Vivir Bien? ¿Es una visión alternativa al extractivismo o es una nueva forma de desarrollismo más humano y amigable con la naturaleza?

Tanto en Bolivia, como en Ecuador, hoy existen diferentes interpretaciones de lo que es el Vivir Bien o Buen Vivir. De manera simplista podemos decir que en la actualidad tenemos una versión oficial y otra contestaría; una rebelde y otra potable, incluso para instituciones financieras como el Banco Mundial. Con el correr de los años las posiciones y diferencias se han agudizado. Hoy importantes exponentes de antaño del Vivir Bien, en ambos países, afirman que los respectivos gobiernos no practican el Buen Vivir y amplios sectores de la población consideran que estas alternativas se han quedado sólo en el discurso. El Vivir Bien como paradigma en ambos países está en crisis porque ha perdido credibilidad en sus sociedades. Sin embargo, su esencia subsiste y nutre aún procesos de reflexión nacional e internacional.

¿Es realmente posible el Vivir Bien a nivel de un país y una región? ¿Cuáles son los errores cometidos y cuáles las lecciones que debemos recoger de una década de gobiernos del Vivir Bien? ¿Cómo avanzar hacia una práctica que condiga más con los postulados de esta visión?

No sabemos cuál será el futuro del Vivir Bien. Quizás acabe como mera retórica distraccionista o como una nueva forma de conceptualización del desarrollo sostenible. Hoy los gobiernos de Ecuador y Bolivia quieren que el concepto se ajuste a su práctica y no que sus políticas realmente sigan el camino subversivo del Vivir Bien. En la búsqueda de canonizar su visión del Vivir Bien tienen a su favor innumerables medios y la complicidad de instituciones internacionales que han visto que la mejor estrategia para desdibujar esta propuesta es apropiarse de su lenguaje.

En este contexto de controversia, reaprendizaje y futuro incierto es fundamental ir a la esencia de esta propuesta para avanzar en su implementación real.

Los elementos centrales

No hay un decálogo del Vivir Bien o el Buen Vivir. Todo intento de definirlo de manera absoluta asfixia esta propuesta en construcción. Lo que podemos hacer es aproximarnos a su esencia. El Buen Vivir no es un conjunto de recetas culturales, sociales, ambientales y económicas, sino una mezcla compleja y dinámica que abarca desde una concepción filosófica del tiempo y el espacio hasta una cosmovisión sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza.

En este texto no pretendemos abarcar todas sus facetas sino centrarnos en aquellas que pueden ser centrales para la construcción teórica y práctica de alternativas sistémicas. Según nuestro criterio, la fortaleza del Vivir Bien en relación a otras alternativas como los comunes, el decrecimiento, el eco-feminismo, la deglobalización, el eco-socialismo y otras, está en los siguientes elementos: 1) su visión del todo o la *Pacha*, 2) convivir en la multipolaridad, 3) la búsqueda del equilibrio, 4) la complementariedad de diversos y 5) la descolonización.

El "todo" y la *Pacha*

El punto de partida de toda alternativa de transformación sistémica es su comprensión del todo. ¿Cuál es la totalidad en la que opera el proceso de transformación que deseamos emprender? ¿Podemos operar un cambio profundo sólo a nivel de un país? ¿Podemos tener éxito si nos focalizamos solamente en aspectos económicos, sociales o institucionales? ¿Es el "todo" el sistema capitalista mundial o éste es parte de un todo mayor?

Para el Vivir Bien el "todo" es la *Pacha*. Este concepto andino muchas veces ha sido traducido simplemente como Tierra. Por eso se habla de *Pachamama* como la Madre Tierra. Sin embargo, *Pacha* es un concepto mucho más amplio que comprende la unidad indisoluble de espacio y tiempo. *Pacha* es el "todo" en movimiento constante, es el cosmos en permanente devenir. *Pacha* no sólo se refiere al mundo de los humanos, los animales y las plantas, sino también al mundo de arriba (*Hanaq Pacha*), donde habitan el sol, la luna y las estrellas y el mundo de abajo (*Ukhu Pacha*), donde viven los muertos y los espíritus. Para el Vivir Bien todo está interconectado y todo forma una unidad.

En este espacio conviven y se interrelacionan de manera dinámica el pasado, el presente y el futuro. La visión andina del tiempo no sigue la mecánica de Newton que afirma que el tiempo es una coordenada independiente del espacio y es una magnitud idéntica para cualquier observador. Por el contrario, ésta cosmovisión nos recuerda la famosa frase de Einstein: "*La distinción entre el pasado, el presente y el futuro es sólo una persistente ilusi*ón". Dentro de la concepción de la *Pacha,* el pasado siempre está presente y es recreado por el futuro.

Para el Vivir Bien el tiempo y el espacio no son lineales, sino cíclicos. La noción lineal de crecimiento y progreso no son compatibles con ésta visión. El tiempo avanza siguiendo la forma de un espiral. El futuro se entronca con el pasado. En todo avance hay un retorno y todo retorno es un avance. De ahí la expresión aymara de que para caminar hacia delante hay que mirar siempre hacia atrás.

Esta visión del tiempo, en espiral, cuestiona la esencia misma de la noción de "desarrollo" de siempre avanzar hacia un punto superior. Este devenir ascendente es una ficción para el Vivir Bien. Todo avance da vueltas, no hay nada eterno, todo se transforma y es un reencuentro del pasado, el presente y el futuro.

En la *Pacha* no existe separación entre seres vivos y cuerpos inertes, todos tienen vida. La vida sólo se puede explicar por la relación entre las partes del todo. La dicotomía entre seres con vida y simples objetos no existe. Así mismo, no hay una separación entre seres humanos y naturaleza. Todos somos parte de la naturaleza y la *Pacha* como un "todo" tiene vida.

Según Josef Esterman, la *Pacha*:

"*no es una máquina o un mecanismo gigante que se organiza y se mueve simplemente por leyes mecánicas, como se ha dicho por los filósofos modernos europeos, especialmente Descartes y sus seguidores. Pacha es más bien un organismo vivo en el que todas las partes están relacionadas entre sí, en constante interdependencia e intercambio. El principio básico de cualquier "desarrollo" debe ser, entonces, la vida (kawsay, qamaña, Jakaña) en su totalidad, no sólo la de los seres humanos o los animales y las plantas, sino de toda la Pacha*" (Estermann, 2012a).

El objetivo de los seres humanos no es controlar la naturaleza, sino cuidar de la naturaleza como cuando uno cuida de la madre que le ha dado la vida. Ahí es donde la expresión "Madre Tierra" cobra sentido. La sociedad no puede entenderse sólo en relación con los seres humanos, sino como una comunidad que tiene a la naturaleza y al todo en el centro. Somos la comunidad de la *Pacha*, la comunidad de un todo indisoluble en permanente proceso de cambio cíclico.

El *suma qamaña* y el *sumaq kawsay* son pachacéntricos no antropocéntricos. El reconocimiento y pertenencia al conjunto es la clave para el Vivir Bien. La cosmovisión andina coloca el principio de la "totalidad" en el núcleo de su existencia.

Para el Vivir Bien hay que centrarse en todos los aspectos de la vida. La vida material es sólo un aspecto y no se puede reducir a la acumulación de cosas y objetos. Tenemos que aprender a comer

bien, bailar bien, dormir bien, beber bien, a practicar las creencias de uno, trabajar por la comunidad, cuidar la naturaleza, valorar a los ancianos, respetar todo aquello que nos rodea y aprender también a morir, porque la muerte es parte integral del ciclo de la vida. En la forma *aymara* de pensar, no existe la muerte, tal como se entiende en occidente, donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es sólo un componente más de la vida, porque se vive de nuevo en las montañas o en las profundidades de los lagos o los ríos (Mamani, 2011).

En este sentido, "el todo" tiene una dimensión espiritual, en la cual la concepción del yo, de la comunidad, y de la naturaleza se funden y están vinculadas de forma cíclica en el espacio y el tiempo. Vivir abarcando al "todo" implica vivir con el afecto, el cuidado, la auto-comprensión y la empatía hacia los demás.

Esta cosmovisión tiene una serie de implicaciones concretas. A saber, las políticas favorables son las que toman en cuenta "el todo" y no sólo algunas partes. Actuar sólo en función de los intereses de una parte (humanos, países del norte, élites, acumulación material…) inevitablemente generará desequilibrios en "el todo". Toda medida debe tratar de entender las múltiples dimensiones e interrelaciones de todas las partes.

Convivir en la multipolaridad

Para la visión de Vivir Bien siempre hay una dualidad puesto que todo tiene pares contradictorios. El bien puro no existe, lo bueno y lo malo siempre conviven. Todo es y no es. El individuo y la comunidad son dos polos de una misma unidad. Una persona es gente sólo en tanto trabaja para el bien común de la comunidad a la que pertenece. Sin comunidad no hay individuo y sin seres singulares no existe comunidad. Una persona no es propiamente una persona sin su pareja. La elección de autoridades es de a dos: hombre-mujer, en pareja. Esta bipolaridad o multipolaridad de pares está presente en todo. La polaridad individuo-

comunidad está inmersa en la polaridad humanidad-naturaleza. La comunidad está formada no sólo de humanos, sino de no humanos.

Vivir Bien es aprender a convivir en esta dualidad. El reto no es "ser" sino "aprender a interrelacionarse" con las otras partes contradictorias del todo. La existencia no es algo dado sino un concepto relacional.

En las comunidades andinas coexiste la propiedad privada individual con la propiedad comunal. Hay diferencias y tensiones entre miembros de una comunidad. Para manejar esas tensiones se realizan diferentes prácticas culturales orientadas a generar ciertos niveles de redistribución. Esto significa, por ejemplo, que los más ricos pagan la fiesta de toda la comunidad o se hacen cargo de otros actos o servicios que benefician a todos.

También están las distintas prácticas de colaboración dentro la comunidad. En la *Mink'a* todos hacen trabajo colectivo a favor de la comunidad. En el *Ayni* unos miembros de la comunidad apoyan a otros miembros y a cambio estos les retribuyen apoyándolos durante la siembra, la cosecha o de otra forma. En las comunidades andinas, los principales hitos no se limitan sólo al individuo o su familia, sino a compartir con toda la comunidad; cuando nace un niño, toda la comunidad celebra; el matrimonio no es sólo la unión de dos personas, sino la unión de dos familias o comunidades.

Las comunidades indígenas a nivel mundial son muy diversas. Varían de región a región y de país a país. Pero a pesar de sus diferencias comparten el sentido de responsabilidad y pertenencia hacia sus comunidades. El peor castigo es ser expulsado de la comunidad, es peor que la muerte, porque es perder su pertenencia, su esencia, su identidad. En contraste con esta práctica indígena, las sociedades occidentales tienden a centrarse en el individuo, en el éxito de la persona, en los derechos del

individuo y sobre todo en la protección de su propiedad privada a través de las leyes y las instituciones.

El Vivir Bien no es igualitarista, esa es una quimera porque siempre existen desigualdades y diferencias. La clave no es anular las diferencias sino convivir con ellas, evitar que las desigualdades se agraven y polaricen hasta desestabilizar "el todo". En el marco de esta visión, lo fundamental es aprender o reaprender a vivir en comunidad respetando la multipolaridad del todo.

El Vivir Bien es un llamado a redefinir lo que entendemos por "bienestar". Ser rico o pobre es una condición, ser humano es una característica esencial. El Vivir Bien se preocupa menos por el "bienestar" (la condición de la persona), y más por el "bien ser" (la esencia de la persona).

La búsqueda del equilibrio

Para el Vivir Bien el objetivo es la búsqueda del equilibrio entre los diferentes elementos que componen el "todo". Una armonía no sólo entre seres humanos, sino también entre los humanos y la naturaleza, entre lo material y lo espiritual, entre el conocimiento y la sabiduría, entre diversas culturas y entre diferentes identidades y realidades.

El Vivir Bien no es una versión de desarrollo que es simplemente más democrática, no antropocéntrica, holística o humanizante. Ésta cosmovisión no abrazó la noción de progreso de las civilizaciones occidentales. En oposición al crecimiento permanente, persigue el equilibrio. Este equilibrio no es eterno ni permanente, por lo que engendra nuevas contradicciones y desencuentros que requieren de nuevas acciones para re-equilibrarse. Esa es la fuente principal del movimiento, del cambio cíclico en el espacio-tiempo. La búsqueda de la armonía entre los seres humanos y con la Madre Tierra no es la búsqueda de un estado idílico sino la razón de ser del "todo".

Este equilibrio no se asemeja a la estabilidad que el capitalismo promete alcanzar a través del crecimiento continuo. La estabilidad, al igual que el crecimiento permanente, son quimeras. Tarde o temprano todo crecimiento sin límites genera trastornos severos en la *Pacha* como lo estamos viendo actualmente en el planeta. El equilibrio siempre es dinámico. El objetivo no es llegar a un equilibrio perfecto sin contradicciones, aquello no existe. Todo se mueve en ciclos, es un punto de llegada y salida para los nuevos desequilibrios, para nuevas y más complejas contradicciones y complementariedades.

Vivir Bien no es alcanzar un paraíso, sino buscar el bienestar y equilibrio dinámico y cambiante del "todo". Sólo entendiendo el "todo" en sus múltiples componentes y en su devenir es posible contribuir a la búsqueda de nuevos equilibrios y vivir acorde con el Vivir Bien.

Para Josef Estermann, en la visión andina, los seres humanos no son propietarios o productores, sino más bien, "cuidadores" (*Arariwa*), "cultivadores" y "facilitadores". La única fuerza estrictamente productiva es la Madre Tierra, la *Pachamama*, y sus diversos aspectos, tales como el agua, los minerales, los hidrocarburos y la energía en general. Los seres humanos no "producen" o "crean", sino que cultivan o crían lo que la *Pachamama* les da (Estermann, 2012b). Los seres humanos son los que ayudan a "dar a luz"[1] a la Madre Tierra (Medina, 2011). El rol de los humanos es ser un puente (*chakana*), un mediador que contribuye a la búsqueda del equilibrio cultivando con sabiduría lo que nos da la naturaleza. El reto no es ser más o tener más, sino buscar siempre el equilibrio entre las diferentes partes de la comunidad de la Tierra.

Este componente esencial del Vivir Bien tiene grandes implicaciones porque no solamente cuestiona al paradigma dominante del crecimiento sino que promueve una alternativa

1 Entiéndase en el sentido de alumbramiento de una nueva vida.

concreta con la búsqueda del equilibrio. Una sociedad es vigorosa no por su crecimiento sino porque contribuye al equilibrio tanto entre los seres humanos como con la naturaleza. En este proceso, es fundamental superar el concepto de los seres humanos como "productores", "conquistadores" y "transformadores" de la naturaleza y sustituirlo por el de "cuidadores", "cultivadores" y "mediadores" de la naturaleza.

La complementariedad de diversos

El equilibrio entre contrarios que habitan un todo sólo se puede dar a través de la complementariedad. No anulando al otro, sino complementándose con él. La complementariedad significa ver la diferencia como parte de un todo. El objetivo es cómo entre estas diferentes partes, algunas de las cuales son antagónicas, podemos complementar y completar el "todo". La diferencia y la particularidad son parte de la naturaleza y la vida. Nunca seremos todos iguales. Lo que debemos hacer es respetar la diversidad y encontrar maneras de articular experiencias, conocimientos y ecosistemas.

El capitalismo opera bajo una dinámica muy diferente. Según la lógica del capital, lo fundamental es la competencia para aumentar la eficiencia. Todo lo que restrinja o limite la competencia es negativo. La competencia hará que cada sector o país se especialice en aquello en lo que es mejor. Al final, cada uno se volverá más eficiente en algo y se incentivará la innovación e incrementará la productividad.

Desde la perspectiva de la complementariedad, la competencia es negativa porque unos vencen y otros pierden desequilibrando el "todo". La complementariedad busca la optimización mediante la combinación de fuerzas. Cuanto más se articula el uno con el otro, mayor es la resiliencia de cada uno y del "todo". La complementariedad no es la neutralidad entre opuestos sino el reconocimiento de las posibilidades que brinda la diversidad para equilibrar el todo.

En términos concretos esto significa que en vez de buscar la eficiencia a través de reglas iguales para grupos, sectores o países desiguales, debemos promover reglas asimétricas que favorezcan a los más desaventajados para que surjan todos. El Vivir Bien es el encuentro de la diversidad. "Saber vivir" es practicar pluriculturalidad, es reconocer y aprender de la diferencia sin arrogancia o prejuicio.

Aceptar la diversidad significa que en nuestro mundo hay otras formas de "Buen Vivir", además de la versión andina, que perviven en la sabiduría, el conocimiento y las prácticas de pueblos que buscan su propia identidad. El Vivir Bien es un concepto plural, tanto por el reconocimiento de la pluriculturalidad humana como por la existencia de la diversidad de ecosistemas en la naturaleza (Gudynas y Acosta, 2014). El Vivir Bien propone un encuentro intercultural entre diferentes culturas. No hay una sola alternativa. Hay múltiples alternativas que se complementan para formar alternativas sistémicas.

El Vivir Bien no es un regreso utópico al pasado, sino el reconocimiento de que en la historia de la humanidad ha habido, existen y habrá otras formas de organización cultural, económica y social que pueden contribuir a superar la actual crisis sistémica en la medida en que se complementen.

La descolonización

En la visión del Vivir Bien hay una continua lucha por la descolonización. Hace más de 500 años la conquista española inició un nuevo ciclo. Esa colonización no terminó con los procesos de independencia y constitución de las repúblicas en el siglo XIX, sino que continúa bajo nuevas formas y estructuras de dominación.

Descolonizarse es desmantelar esos sistemas políticos, económicos, sociales, culturales y mentales que aún imperan.

La descolonización es un proceso de largo aliento que no se da de una vez y para siempre. Podemos independizarnos de una potencia extranjera y ser más dependientes de su hegemonía económica. Podemos conquistar cierta soberanía económica, y sin embargo, continuar siendo sometidos culturalmente. Podemos ser reconocidos plenamente en nuestra identidad cultural por la Constitución Política del Estado y, sin embargo, continuar prisioneros de una visión consumista occidental. Esta es quizás la parte más difícil del proceso de descolonización: liberar nuestras mentes y almas capturadas por conceptos falsos y ajenos.

Para construir el Vivir Bien debemos descolonizar nuestros territorios y nuestro ser. La descolonización del territorio implica la autogestión y la autodeterminación a todos los niveles. La descolonización del ser es aún más compleja y comprende superar muchas creencias y valores que impiden nuestro reencuentro con la *Pacha*.

En este contexto, el primer paso para Vivir Bien es ver con nuestros propios ojos, pensar por nosotros mismos y soñar con nuestros propios sueños. Un punto clave de partida es encontrar nuestras raíces, nuestra identidad, nuestra historia y nuestra dignidad. Descolonizarse es reclamar nuestra vida, es recuperar el horizonte. Descolonizarse no es volver al pasado sino dotarle de contenido presente al pasado. Descolonizarse es transformar la memoria en un sujeto histórico. Para Rafael Bautista (2010):

> "*El decurso lineal del tiempo de la física moderna ya no nos sirve; por eso precisamos de una revolución en el pensamiento, como parte del cambio. El pasado no es lo que se deja atrás y el futuro no es lo que viene. Cuanto mayor pasado se hace consciente, mayor posibilidad de generar futuro. El verdadero asunto de la historia no es el pasado en tanto pasado sino el presente, porque el presente es el que tiene siempre necesidad de futuro, y de pasado*".

El Vivir Bien aboga por recuperar el pasado para redimir el futuro, amplificando las voces ignoradas de las comunidades y la Madre Tierra (Rivera, 2010).

La descolonización implica rechazar un *statu quo* injusto y recuperar nuestra capacidad de mirar con profundidad para no quedarse atrapado por categorías coloniales que limitan nuestra imaginación. Descolonizarse es responder a las injusticias que se cometen contra otros seres (humanos y no humanos), derribar las falsas barreras entre la humanidad y el mundo natural, decir aquello que pensamos en voz alta, superar el miedo a ser diferente, y restaurar el equilibrio dinámico y contradictorio que ha sido roto por un sistema y modo de pensar dominante.

Constitucionalización e Implementación

Todo acto de institucionalización y formalización de una cosmovisión siempre conlleva un proceso de descuartizamiento de esa visión. Hay algunos aspectos que se resaltan y otros que se dejan de lado. Algunos significados se destacan y otros se pierden. Al final queda un cuerpo mutilado que puede tener mayor audiencia pero que está incompleto.

Esto ocurrió con el Vivir Bien y el Buen Vivir con los gobiernos de Evo Morales y Rafael Correa. Por primera vez, después de siglos de exclusión, la visión de los pueblos indígenas fue reconocida e incorporada como un elemento clave en las agendas políticas de ambos países. *Suma qamaña* y *sumaq kawsay* se convirtieron en puntos centrales de referencia del discurso estatal. Todo empezó a hacerse en su nombre.

El Vivir Bien y el Buen Vivir se incluyeron con diferentes palabras en las nuevas constituciones de ambos países en 2008 y

2009. En el caso de Ecuador, el término "*sumak kawsay*[2]" aparece 5 veces y "Buen Vivir" 23, dando incluso nacimiento a un Capítulo (Derechos del Buen Vivir) y un Título (Régimen del Buen Vivir) en la nueva Carta Magna.

Sin embargo, cuando vemos con detenimiento como está desarrollado este concepto nos encontramos que ha sido plasmado como:

1) Un ideal a alcanzar: *"Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay",*

2) Una forma de vida: *"El Estado promoverá las formas de producción que aseguren el buen vivir de la población…",*

3) Un conjunto de derechos, como son: agua y alimentación, ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat, vivienda, salud, trabajo y seguridad social.

4) Un concepto al servicio del cual está el desarrollo y la productividad:

- *"El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del sumak kawsay".*
- *"Planificar el desarrollo nacional (…) para acceder al buen vivir".*
- *"Desarrollar tecnologías e innovaciones que impulsen la producción nacional, eleven la eficiencia y productividad, mejoren la calidad de vida y contribuyan a la realización del buen vivir".*

---

2 En Ecuador se escribe "sumak kawsay" y en Bolivia "sumaq kawsay".

En el caso de la Constitución Plurinacional del Estado de Bolivia, el "Vivir Bien" aparece mencionado siete veces y "*suma qamaña*" una vez. A diferencia de la versión ecuatoriana de derechos del Buen Vivir, en el texto boliviano se lo desarrolla como un conjunto de principios éticos-morales: *"El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso, ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien),* Ñandereko *(vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj* ñan *(camino o vida noble)".*

Así mismo en la nueva constitución boliviana se lo presenta como un ideal a alcanzar, una forma de vida y también se lo vincula al *"desarrollo productivo industrializador de los recursos naturales".*

En resumen, en la versión ecuatoriana prima más una visión de derechos y en la boliviana una aproximación más ético-moral. No obstante, en ambas constituciones estos conceptos conviven, se articulan y son instrumentalizados en función de una visión desarrollista y productivista dominante en todo el texto de ambas constituciones.

Sin negar la importancia y las grandes dificultades que hubo en la redacción y aprobación de estas constituciones, es evidente que el Vivir Bien, Buen Vivir y *Suma Qamaña* perdieron gran parte de su sustancia al ser incorporados en estos textos legales. Se transformaron en términos simbólicos de reconocimiento a los pueblos indígenas andinos antes que en puntos de inflexión para el modelo desarrollista capitalista que siguió vigente bajo el denominativo de "economía plural".

Pero más allá de su inclusión formal en la constitución, las leyes y planes de desarrollo, es fundamental apreciar qué ha pasado con esta visión durante la última década. ¿Cómo se ha ido implementado? ¿En qué medida se ha concretizado en diferentes aspectos de la vida de estos dos países?

Para responder a estas preguntas veamos lo que ha ocurrido a nivel de la economía, la naturaleza y el fortalecimiento de las comunidades y organizaciones sociales, protagonistas principales de todo proceso de cambio.

El extractivismo-populista

Para los gobiernos de ambos países estamos en la ruta del Vivir Bien a pesar de las dificultades y problemas. La prueba de ello nos dicen que está en las estadísticas de crecimiento del PIB, en la reducción de la pobreza, en el incremento de las reservas internacionales, en el aumento de la inversión pública, en la ampliación de la infraestructura de caminos, salud, educación, telefonía y en muchos otros indicadores.

Las cifras son reales y en algunos casos muy significativas. El PIB ha crecido a un promedio de 4,2% para Ecuador y 5,0% en Bolivia; la pobreza se ha reducido en un 11% en Ecuador y en Bolivia la pobreza extrema ha caído en un 16%. Esto se debe principalmente a un aumento de la inversión pública, que pasó de 4,2% a 15,6% del PIB en el Ecuador y de 14,3% a 19,3% del PIB en Bolivia. Este aumento permitió varios programas sociales, "bonos", transferencias de dinero condicionadas como le llama el Banco Mundial, y en ambos países ha disminuido el índice Gini que mide la desigualdad en el ingreso.

Estos logros de la última década se debieron a un incremento de los ingresos del Estado por el boom de los precios de las materias primas y por la renegociación, en algunos casos, de las relaciones contractuales con las empresas transnacionales. En Bolivia la nacionalización de los hidrocarburos no significó la estatización de las empresas extranjeras sino una renegociación de la distribución de las utilidades. En 2005, las ganancias y costos recuperables de las empresas transnacionales del gas eran del 43% y en el 2013 bajaron a sólo un 22%. Esto implicó que el Estado boliviano tuviera ocho veces más ingresos pasando de

673 millones en el 2005 a 5.459 millones de dólares en el 2013. Este incremento en los ingresos del estado permitió un salto en la inversión pública, la otorgación de bonos, el desarrollo de obras de infraestructura, la ampliación de servicios básicos, el incremento de las reservas internacionales y otras medidas.

No hay duda de que para diversos sectores de la población existe una mejora en las condiciones de vida y esto explica el apoyo popular que aún gozan ambos gobiernos. Sin embargo ¿estamos realmente en camino al Vivir Bien?

Hoy los precios de los hidrocarburos y las materias primas han caído por la desaceleración de la economía china, por lo que tanto Ecuador como Bolivia avanzan, a diferente ritmo, hacia una crisis económica. Sus ingresos por exportaciones de materias primas han empezado a caer, las reservas internacionales comienzan a declinar y el endeudamiento externo está de subida. Fábricas que antes fueron estatizadas son cerradas, como es el caso de ENATEX en Bolivia. Tratados de Libre Comercio con la Unión Europea que antes fueron rechazados, hoy son firmados por el presidente Correa. Bolivia pone a la venta 1.000 millones de dólares en bonos en Wall Street y Evo Morales viaja a Nueva York para atraer inversionistas extranjeros.

¿Por qué estamos en esta situación? ¿Simplemente por factores externos o por una inconsecuencia con el Vivir Bien?

Ecuador y Bolivia, al igual que Venezuela, Brasil y Argentina, fueron cautivados por el dinero fácil de las exportaciones de materias primas durante la última década. Si bien en el discurso oficial de Bolivia y Ecuador se decía que el objetivo central era reducir la dependencia de las exportaciones de materias primas, salir de la condición de países mono-exportadores, diversificar la economía, promover la industrialización, incrementar la productividad y agregar valor a lo producido, lo cierto es que, hoy, estas economías son más dependientes de las exportaciones de materias primas que antes.

La diversificación de la economía no se produjo porque fue más rentable apostar por el extractivismo y la exportación de materias primas. Los gobiernos progresistas querían mostrar resultados inmediatos, con obras y bonos, y la forma más rápida de obtener recursos fue a través de la profundización del camino que tanto se había criticado. Con un discurso, a veces anticapitalista, progresista y del Vivir Bien, se fue promoviendo un reforzamiento de la dependencia de las exportaciones acompañada de algunos mecanismos de redistribución del ingreso que no alteraban la esencia del sistema de acumulación capitalista.

A pesar de los discursos, gran parte de las transnacionales y las oligarquías nacionales siguieron enriqueciéndose y beneficiándose de este modelo extractivista-populista. En el caso ecuatoriano:

> *"Las principales actividades económicas están concentradas en pocas empresas: el 81% del mercado de las bebidas no alcohólicas está en manos de una empresa; una empresa por igual controla el 62% del mercado de la carne; cinco ingenios (con tan solo tres dueños) controlan el 91% del mercado del azúcar; dos empresas el 92% del mercado del aceite; dos empresas controla en 76% del mercado de los productos de higiene… Las ganancias de los cien grupos más grandes se incrementaron en un 12% entre 2010 y 2011, y se acercan a la astronómica cifra de 36.000 millones de dólares. En este sentido es necesario destacar que las utilidades de los grupos económicos en el período 2007-2011 crecieron en un 50% más que en los cinco años anteriores, es decir durante el período neoliberal"* (Acosta, 2014).

En Bolivia la situación es similar. Los beneficios del sistema bancario, que en el año 2006 eran de 80 millones de dólares americanos, pasaron a ser de 283 millones en el 2014. En la actualidad dos empresas trasnacionales (PETROBRAS y REPSOL) manejan el 75% de la producción de gas natural. El

propio ministro de Hacienda, en un "llamado a la conciencia" a la empresa privada para que invierta en Bolivia, señaló que sus ganancias pasaron de 900 millones de dólares en el año 2005 a 4.000 millones de dólares en 2014.

En Bolivia no fueron afectados la gran mayoría de terratenientes que existían antes del 2006. Se impulsó el saneamiento y la titulación de tierras, que favoreció mayoritariamente a indígenas y campesinos, pero no se procedió a desmantelar el poder de los latifundistas. La exportación de soya transgénica, que sólo representaba el 21% del total de las exportaciones de éste producto en el año 2005, pasó a representar el 92% en el 2012.

En la práctica el slogan "queremos socios no patrones" sirvió para re-articular una nueva alianza del Estado Plurinacional con las viejas oligarquías. La estrategia que se impuso en el gobierno fue pactar con los representantes económicos de la oposición mientras se perseguía a sus líderes políticos. Una suerte de zanahoria económica y palo político llevó a que muchos sectores de la burguesía, que en un principio estaban en la oposición, pasaran luego a apoyar al gobierno.

Ahora que la época de las vacas gordas ha llegado a su fin, los viejos y nuevos ricos, aliados de estos gobiernos, empiezan a desmarcarse y construir sus propias opciones políticas. La torta de ingresos por las exportaciones se ha achicado y los sectores más poderosos quieren preservar lo más que puedan sus ganancias a costa del Estado y del resto de la población. De ahí, el retorno del neoliberalismo post-populista. Un retorno que no viene sólo desde afuera de los "gobiernos progresistas" sino también desde adentro, ya que los propios gobiernos progresistas empiezan a adoptar criterios de eficiencia y rentabilidad neoliberal cerrando fábricas y recortando el incremento de beneficios, en vez de afectar a los sectores más poderosos de la economía, que se han enriquecido durante la última década.

La crisis económica erosiona la popularidad de los gobiernos progresistas. La derecha, que antes era su aliada, la sabotea desde afuera y desde adentro realizando acciones golpistas como la que vimos en Brasil. Estamos presenciando el fin del ciclo de los gobiernos progresistas y también de este extractivismo-populista que se aplicó en nombre del Vivir Bien.

El maltrato a la naturaleza

Uno de los postulados más difundidos del Vivir Bien es el de la armonía, no sólo entre seres humanos, sino también con la naturaleza. En un principio, los gobiernos de Bolivia y Ecuador adquirieron notoriedad porque pusieron énfasis en el discurso de la Madre Tierra. La Constitución ecuatoriana del 2008 reconoció los derechos de la naturaleza. Bolivia consiguió, el año 2009, que se aprobará el Día Internacional de la Madre Tierra en las Naciones Unidas y, a nivel nacional, aprobó la Ley de Derechos de la Madre Tierra en 2010.

Todo parecía apuntar a un cambio en la relación con la naturaleza e incluso había algunas propuestas concretas, como la del Yasuni ITT en el Ecuador, que planteaban dejar la explotación petrolera en esta región a cambio de una compensación económica de la comunidad internacional. Según la iniciativa Yasuní ITT, Ecuador dejaría bajo tierra 856 millones de barriles de petróleo a cambio de 350 millones de dólares anuales. Era la primera vez que un país planteaba romper con el extractivismo para preservar la naturaleza y reducir las emisiones de gases de efecto invernadero.

Sin embargo, la propuesta de Ecuador no consiguió la compensación económica esperada. El año 2013, Rafael Correa dio por terminada la Iniciativa Yasuni ITT y anunció el comienzo de la explotación petrolera en la zona, sin permitir siquiera que se realice una consulta ciudadana al respecto.

La situación de Bolivia también empezó con grandes augurios cuando en el artículo 255 de su nueva constitución se señaló la "*prohibición de importación, producción y comercialización de organismos genéticamente modificados*". Sin embargo, el año 2011, se aprobó la Ley N° 144 de la Revolución Productiva Comunitaria Agropecuaria, que en su artículo 15, remplaza la prohibición por un registro y etiquetado de transgénicos: "*Todo producto destinado al consumo humano de manera directa o indirecta, que sea, contenga o derive de organismos genéticamente modificados, obligatoriamente deberá estar debidamente identificado e indicar esta condición*". A cinco años de la aprobación de esta ley, ni siquiera el etiquetado de productos genéticamente modificados es una realidad y la producción de soya transgénica para la exportación ha crecido exponencialmente.

Igualmente la protección de parques nacionales y áreas protegidas ha sido puesta en entredicho. El gobierno ha aprobado normativas y proyectos para exploraciones y explotaciones petrolíferas en estas zonas, y ha intentado construir una carretera por el medio del parque nacional del TIPNIS que fue paralizada por el rechazo de pueblos indígenas de la región y la oposición de sectores de la población.

En cuanto a la deforestación, que cada año afecta entre 150.000 y 250.000 hectáreas de bosques nativos en Bolivia para beneficiar sobre todo a la agroindustria, la ganadería y a los loteadores de tierras, el gobierno únicamente ha planteado acabar con la deforestación ilegal para el año 2020 y no se ha comprometido a detener la deforestación para ese año, como lo indica el Objetivo de Desarrollo Sostenible 15.2.

Varios proyectos, mineros, hidroeléctricos, petroleros y de infraestructura, se aprueban e implementan sin verdaderos estudios de impacto ambiental. El gobierno ha pasado incluso a apoyar proyectos de energía nuclear, a pesar de las disposiciones contrarias de la constitución y la ley de Derechos de la Madre Tierra.

Entre el discurso y la realidad, entre la ley y la práctica, existe un gran abismo en ambos países. En la última década no se puede citar ningún ejemplo en Bolivia donde los derechos de la Madre Tierra hayan prevalecido sobre los intereses de extracción, contaminación y depredación de la naturaleza. La ley se ha quedado en el papel y disposiciones como el Defensor de la Madre Tierra, contenidas en la ley de derechos de la Madre Tierra, no se implementan. Como dice Rafael Puente:

> *"En el fondo parece que la línea fuera: denunciamos al mundo entero el maltrato de la Madre Tierra por parte de todos los países desarrollados, pero nosotros nos reservamos la necesidad de tambi*én maltratar a la Madre Tierra *un tiempo hasta que logremos un nivel mínimo de desarrollo*" (Puente, 2014).

Para Eduardo Gudynas, los gobiernos progresistas "*se sienten más cómodos con medidas como las campañas para abandonar el plástico o recambiar los focos de luz, pero se resisten a los controles ambientales sobre inversores o exportadores*". Y concluye "*los caudillos, sienten que el ambientalismo es un lujo que sólo se pueden dar los más ricos, y que por eso no es aplicable en América Latina mientras no se supere la pobreza*" (Gudynas 2012).

El debilitamiento de la comunidad y las organizaciones sociales

La esencia del Vivir Bien está en el fortalecimiento de la comunidad, en la promoción de la complementariedad en contraposición a la competencia y en la búsqueda del equilibrio en oposición al crecimiento desmedido. ¿Cómo hemos avanzado en estos aspectos? ¿Hoy las comunidades indígenas y las organizaciones sociales son más fuertes? ¿Más complementarias entre sí? ¿Las diferencias, jerarquías y privilegios se han reducido? ¿La creatividad de los movimientos sociales se ha multiplicado? ¿Su capacidad propositiva y de recreación de imaginarios alternativos se ha incrementado?

Analicemos el caso boliviano donde el proceso de cambio contó desde un principio con fuertes organizaciones indígenas y sociales. En general, podemos decir que los movimientos sociales y comunidades indígenas se han debilitado en vez de fortalecerse en esta última década.

Lo que ha ocurrido es una suerte de paradoja. Las comunidades indígenas y organizaciones sociales han recibido una serie de bienes materiales, infraestructuras, créditos, bonos y servicios que, en vez de contribuir a su potenciamiento en cuanto a organismos vivos y autogestionarios, los ha debilitado e incluso fragmentado.

Antes del triunfo electoral del Movimiento al Socialismo (MAS), el año 2005, los movimientos sociales en Bolivia tuvieron la capacidad no sólo de revertir o frenar proyectos privatizadores en torno al agua y el gas, sino que además, lograron aglutinar a gran parte de la población detrás de la propuesta de recuperación del territorio, nacionalización de los hidrocarburos y redistribución de la riqueza. En otras palabras, los pueblos indígenas y las organizaciones sociales fueron capaces de construir una alternativa de sociedad frente al neoliberalismo. Hoy, ese dinamismo se ha perdido y, por el contrario, hemos entrado en una fase de reivindicacionismo sectorial, donde cada cual demanda y se moviliza tratando de conseguir, del Estado Plurinacional, lo que más puede en términos de obras, créditos, asignaciones tributarias, bonos y otros.

Los bienes entregados por el gobierno a dirigentes de comunidades indígenas y organizaciones sociales han generado una lógica clientelar y prebendalista. Los movimientos sociales han dejado de ser los protagonistas del cambio y se han transformando en los clientes que van a pedir cosas y obras del gobierno. Cada uno busca mejorar su situación particular a través de la presión sobre el Estado benefactor. Ya no se trata de cambiar Bolivia, sino de sacar la mayor tajada. La perspectiva de proyecto

de una nueva sociedad, basada en los valores indígenas, se ha ido perdiendo en la realidad.

Las comunidades indígenas que por siglos resistieron la llamada modernidad de los conquistadores españoles y del capitalismo, hoy, han caído presa de éste espejismo gracias a las prácticas y al discurso de su gobierno indígena que les dice que la meta es crecer, a como dé lugar, a un 5% del PIB por año, en los próximos 15 años. La modernidad del consumo y la eficiencia que antes eran resistidas por las comunidades indígenas, hoy, empiezan a ser asumidas. Proyectos que antes eran rechazados por las organizaciones campesinas, como las mega represas, o que hubieran sido impensables, como un centro nuclear, hoy, son aceptados en nombre de la modernidad. Lo que la conquista, la república y el neoliberalismo no pudieron en siglos, el actual gobierno lo ha logrado en una década: transformar el imaginario de una mayoría de pueblos indígenas. Quizás por eso se ha producido un hecho muy llamativo en el último censo: las personas que se consideran indígenas lejos de aumentar, a pesar de todo el reconocimiento y protección legal del Estado Plurinacional, han disminuido de 62% en 1990 a sólo el 41% en el año 2013.

Un ejemplo de esta expansión de la modernidad capitalista, que orada las comunidades y la visión indígena, es la competencia de alto riesgo del Dakar, que desde el año 2014, pasa por territorio boliviano. El Dakar, que para todo activista humanista, ambientalista y anticapitalista es un evento deplorable, ha llegado al país por gestión directa del presidente del Estado Plurinacional de Bolivia. En 2017, el gobierno pagó 4 millones de dólares a los organizadores de esta competencia para que más de la mitad de su recorrido se dé en Bolivia.

El Dakar no tiene nada que ver con la realidad boliviana ni el Vivir Bien. Es una competencia donde, para participar, se necesitan como mínimo 80.000 dólares y donde los corredores

promocionan a grandes empresas transnacionales. El Dakar es una suerte de circo romano de la era decadente de los combustibles fósiles. En cada edición mueren pilotos y espectadores. El deterioro arqueológico y el impacto ambiental son un flagelo real para la Madre Tierra. El Dakar es un espectáculo colonizante sobre la naturaleza y la conciencia humana. Los cuestionamientos son tan grandes y el costo tan alto que Chile y Perú ya no participan más de esta competencia. Sin embargo, el Dakar sobrevive en América Latina gracias al concurso y apoyo del gobierno indígena y plurinacional de Bolivia.

Las autoridades justifican y ensalzan el Dakar diciendo que es un espectáculo que nos aproxima a la modernidad, que genera un "movimiento económico" de más de cien millones de dólares y que sirve para promocionar Bolivia a nivel turístico. Si el objetivo realmente fuera hacer conocer al país, muy bien, el gobierno podría promover otra clase de eventos basados en nuestras tradiciones culturales como es por ejemplo el *Chasqui*. Es decir, un evento donde se recorra a pie Bolivia, como lo hacían los antiguos chasquis, compartiendo experiencias, conocimientos de diferentes regiones y pisos ecológicos, buscando la complementariedad entre distintos saberes, incentivando la solidaridad entre participantes y promoviendo los valores del Vivir Bien y el respeto con la naturaleza.

Sin embargo, lo increíble es que no hay ninguna discusión sobre esto al interior del gobierno ni de las organizaciones sociales. Las voces críticas son marginales y no vienen precisamente de los pueblos indígenas que siempre fueron críticos de estas prácticas. Si a alguno de los gobiernos neoliberales se le hubiera ocurrido traer el Dakar a Bolivia seguramente las organizaciones sociales hubieran organizado bloqueos de caminos en algunos de sus tramos, sin embargo, ahora es el gobierno indígena del proceso de cambio el que lo promueve, y eso trastoca totalmente los valores y principios que se defendían por siglos.

Las organizaciones sociales e indígenas también se han erosionado debido a la corrupción. Al haber más recursos disponibles y al involucrar a los dirigentes en la gestión directa de algunos fondos, varios se han corrompido o han acabado siendo cómplices por omisión.

Las organizaciones indígenas, sociales y cívicas, que se han opuesto a políticas del gobierno central, han sido marginadas, relegadas, desgastadas e incluso divididas. La solidaridad indígena, que era antes una práctica natural, se ha quebrado cuando sectores indígenas han sido reprimidos (TIPNIS y Takovo Mora) y el resto de las organizaciones campesinas e indígenas han quedado calladas.

En síntesis, el Vivir Bien ha estado ausente y confinado solamente a discursos.

Es posible el Vivir Bien

Si lo que hemos vivido es la aplicación de un modelo extractivista-populista en nombre del Vivir Bien, ¿cuál podría haber sido una implementación práctica más acorde con los principios y la visión del Vivir Bien? ¿Es posible el Vivir Bien en la realidad de un país? ¿Dónde está el problema? ¿En su inaplicabilidad fuera del ámbito de las comunidades indígenas? ¿En la incomprensión de esta visión? ¿En la falta de maduración aún de esta propuesta?

La respuesta a estas cuestiones no es fácil. A lo largo de esta década, se han hecho una serie de propuestas concretas para su implementación, pero casi todas han sido de carácter parcial, sectorial o específico. No ha habido una propuesta articulada, integral y coherente de medidas para avanzar en la ruta del Vivir Bien en ambos países. Tan sólo planteamientos muy valiosos pero de carácter particular, sin presentar un todo complejo de iniciativas que nos permita transformar la realidad en sus múltiples

dimensiones. El cuestionamiento a la mala, contradictoria o no implementación del Vivir Bien no ha estado acompañado de un conjunto holístico de propuestas a diferentes niveles. A la hora de aplicar el Vivir Bien nos hemos olvidado de uno de sus más importantes postulados: la totalidad e integralidad.

Superar el estatismo

Un error clave fue creer que el Vivir Bien podía ser plenamente desarrollado desde el poder estatal, cuando en realidad el Vivir Bien es una propuesta que se construye desde la sociedad. La constitucionalización del Vivir Bien y el Buen Vivir ahondaron este espejismo e hicieron pensar que a través de un plan nacional de "desarrollo" desde el Estado se podía avanzar hacia el Vivir Bien cuando en verdad el secreto de esta visión está en el fortalecimiento de la comunidad, en el potenciamiento de su capacidad de complementariedad con otras comunidades y en la autogestión de su territorio.

En el caso boliviano el vicepresidente es el máximo exponente de esta visión estatista que, aplicada a ultranza, representa la antípoda del Vivir Bien. En palabras de Álvaro García Linera:

> "***El Estado es lo único que puede unir a la sociedad****, es el que asume la síntesis de la voluntad general y el que planifica el marco estratégico y el primer vagón de la locomotora. El segundo es la inversión privada boliviana; el tercero es la inversión extranjera; el cuarto es la microempresa; el quinto, la economía campesina y el sexto, la economía indígena. Éste es el orden estratégico en el que tiene que estructurarse la economía del país*" (García, 2007).

Esta visión, de un Estado todopoderoso que vela por todos, es contraria al Vivir Bien. Es la sociedad la que debe autodeterminarse para contrarrestar la dinámica perversa que todo poder estatal conlleva.

En el caso boliviano siempre se ha hablado de una lucha interna entre los exponentes del "desarrollismo" y los "*pachamamistas*", entre los "modernistas" y los del "Vivir Bien". Sin embargo, es necesario decir que el error de los "*pachamamistas*" y partidarios del Vivir Bien fue que también éramos profundamente estatistas. Creíamos que, en oposición al neoliberalismo que había desmantelado el Estado, lo fundamental era potenciar más al Estado desconociendo la esencia de la lógica del poder.

Entre los "*pachamamistas*" y los desarrollistas había una diferencia entorno a la orientación que debía seguir el potenciamiento del Estado. Para el vicepresidente de Bolivia el objetivo fundamental era encaminar nuestras fuerzas *"a la puesta en marcha de un nuevo modelo económico que he denominado, provisoriamente,* ***'capitalismo andino-amazónico'.*** *Es decir,* ***la construcción de un Estado fuerte****, que regule la expansión de la economía industrial, extraiga sus excedentes y los transfiera al ámbito comunitario para potenciar formas de auto-organización y de desarrollo mercantil propiamente andino y amazónico*" (García, 2007).

La discusión con esta propuesta se centró en el concepto de *"capitalismo andino-amazónico*" pero no en la concepción de Estado. Eran los tiempos de la "nacionalización de los hidrocarburos" y todo lo que apuntaba al fortalecimiento del Estado parecía correcto. Las diferencias eran más entorno a para qué un Estado fuerte: ¿para construir el Vivir Bien o para desarrollar una nueva fase de construcción capitalista?

El rol del Estado en la construcción del Vivir Bien no puede ni debe ser el de organizador y planificador de toda la sociedad. El Estado debe ser un factor más que contribuya al empoderamiento de las comunidades y organizaciones sociales a través de prácticas no clientelares. Esto quiere decir que antes de regalar a las comunidades y organizaciones sociales bienes materiales como vehículos, sedes sindicales o canchas deportivas es necesario

impulsarlas para que se informen, conozcan, analicen, debatan, cuestionen, construyan políticas públicas y en muchos casos las ejecuten sin esperar la luz verde del Estado. El ***suma qamaña*** y el ***sumaq kawsay*** pervivieron durante siglos en lucha contra el estado inca, colonial, republicano, nacionalista y neoliberal. Eran visiones y prácticas comunitarias que se daban a pesar y sin el reconocimiento de los poderes establecidos en cada una de esas épocas. Al "estatizar" el Vivir Bien se empezó a horadar su poder autogestionario e interpelador.

Normalmente, para la izquierda marxista, el objetivo es la toma del poder para cambiar la sociedad. Se trata de capturar y transformar el estado para, desde arriba cambiarla. En cambio, la experiencia de esta última década, de gobiernos "progresistas", nos muestra que para el Vivir Bien la toma del poder debería ser sólo un paso adelante para ahondar aún más el proceso de emancipación y autodeterminación desde abajo, cuestionando y subvirtiendo todas las estructuras coloniales que persisten, incluso en las nuevas formas estatales que surgen del proceso de cambio.

Potenciar lo local y comunitario

Pensar en términos del todo requiere no colocar a la economía como el centro de la construcción de una nueva sociedad. Lo que hemos visto en los últimos años es una obsesión de los gobiernos del Vivir Bien para crecer en términos del PIB, que mide solamente la parte de la economía que se mercantiliza; es decir, aquella producción de bienes y servicios que ingresan al mercado capitalista, así destruyan naturaleza y seres humanos.

En vez del crecimiento de la economía para el mercado capitalista los esfuerzos debieron estar orientados a promover la recuperación del equilibrio a todos los niveles. Una búsqueda del equilibrio entre diferentes sectores de la economía y la sociedad

que no se puede dar sin atacar las causas estructurales de la desigualdad.

La actual desigualdad lacerante no se puede resolver a través de bonos, bolsas familias o transferencias de dinero a los sectores más pobres. La redistribución no puede limitarse a la reasignación de la fracción del ingreso que no es apropiada por los sectores económicos más poderosos. La búsqueda de la igualdad entre los seres humanos no puede reducirse a programas asistencialistas mientras los grandes terratenientes, las empresas extractivas y los grandes banqueros continúan acumulando cuantiosas ganancias.

La experiencia de esta última década, en Bolivia, muestra que las empresas transnacionales y las oligarquías internas, obligadas por la presión social, pueden aceptar una redistribución del ingreso para no perder todas sus utilidades. Sin embargo, cuando la bonanza de precios internacionales llega a su fin, y afecta sus bolsillos, despliegan todo tipo de acciones para desplazar a los "progresistas" del gobierno y aplicar las políticas neoliberales más salvajes.

No es posible modificar sustancialmente la redistribución de la riqueza sin alterar sustancialmente el poder de los poderosos. Lo que se hizo fue renegociar contratos con las transnacionales, estatizar algunas empresas y tratar de llevarse bien con la banca, los agroindustriales, algunos sectores empresariales y buscar atraer inversión extranjera para que invierta de manera "justa".

Este modelo -donde en primer lugar está el Estado, en segundo lugar la inversión privada nacional, en tercer lugar la inversión extranjera, en cuarto lugar la microempresa, en quinto lugar la economía campesina y en último lugar la economía indígena- fracasó. La llamada "economía plural" fue un engaño porque aparentaba que todos iban a ser reconocidos y estar en igualdad de condiciones cuando en realidad sobrevivía una estructura jerárquica y piramidal en la que el Estado incrementaba

sustantivamente la inversión pública mientras el sector privado (nacional y extranjero) solo cosechaba ganancias sin reinvertir, y el sector micro empresarial, campesino e indígena quedaba relegado beneficiándose de algunos programas asistencialistas.

¿A dónde había que apuntar? A que el centro de la nueva economía sea precisamente la economía campesina, indígena y de pequeñas economías locales. A que realmente se redistribuya la riqueza concentrada en manos de los sectores financieros, extractivistas y agroindustriales. Para ello era fundamental revertir y redistribuir la gran propiedad terrateniente, regular más efectivamente y estatizar gradualmente a la banca privada, aprovechar más eficientemente los recursos del sector extractivista para promover proyectos que nos permitan salir del extractivismo, y promover el potenciamiento de las economías locales, comunitarias, de pequeños y micro empresarios a través del fortalecimiento de su capacidad autogestionaria y de complementariedad.

El verdadero potencial de países como Bolivia está en la agroecología, en la agroforestería, en el fortalecimiento de la soberanía alimentaria a partir de las comunidades indígenas y campesinas. En esta perspectiva, el rol fundamental del Estado no debe ser crear desde arriba empresas comunitarias sino potenciar las redes de producción, intercambio, crédito, conocimientos tradicionales e innovación desde lo local y con la activa participación de los actores locales. Lo que primó no fue fortalecer el tejido social comunitario sino hacer obras llamativas y vistosas para mostrar impacto inmediato. La producción ecológica, libre de transgénicos, quedó para los discursos y en los hechos el consumo de agro-tóxicos y glifosato fue incrementándose en el país durante la última década.

La promoción de mega proyectos de infraestructura, mega represas, centros de investigación nuclear es parte de un modelo de desarrollo capitalista obsoleto del siglo pasado. Lejos de

buscar transitar por esa "modernidad" que empieza a ser abandonada por los propios países del norte, es necesario saltar etapas y aprovechar los últimos adelantos de la ciencia desde una perspectiva comunitaria, social y no privatista. Esto significa apostar a la energía solar y eólica comunitaria, familiar y municipal para transformar a los bolivianos de meros consumidores de energía eléctrica a productores de electricidad.

El empoderamiento de las comunidades debe darse aprovechando las prácticas y saberes ancestrales y combinando estos con los últimos adelantos tecnológicos, siempre y cuando, estos contribuyan a restablecer el equilibrio con la naturaleza y fortalezcan a las comunidades humanas. Las energías renovables no son por si mismas una solución a la crisis sistémica ya que también pueden ser utilizadas para desplazar poblaciones, acaparar recursos y reconfigurar el capitalismo.

La experiencia de la última década muestra claramente que sólo se puede alcanzar una economía plural si se supera la dominación del capital. Esto pasa no por hacer discursos anticapitalistas sino por tomar medidas efectivas contra el capital financiero que es la columna vertebral del capitalismo. Si no se asumen medidas para desmontar el gran capital siempre los otros componentes de la economía plural serán marginados y relegados.

Colocar la producción local y comunitaria en el centro no significa abandonar o dejar de lado empresas estatales y servicios públicos que por sus características pueden ser mejor gestionados y provistos a nivel estatal y nacional. Ese es el caso por ejemplo de la banca o de servicios públicos esenciales como la educación, la salud y las telecomunicaciones que deben tener un carácter universal. Sin embargo, estas empresas estatales y servicios públicos deben contar con mecanismos efectivos de participación ciudadana para evitar su burocratización, corrupción y adecuarse a las realidades que vive cada región.

Siempre hemos criticado la frase de "exportar o morir" que acuñaron los gobiernos neoliberales. Sin embargo, los gobiernos "progresistas" han caído en la misma dinámica. La producción que privilegian es aquella que trae divisas, por eso permiten a los grandes agroindustriales exportar soya transgénicas o aceptan un tratado de libre comercio con la Unión Europea para favorecer a los exportadores de banano.

En el marco del Vivir Bien, el objetivo es generar más resiliencia de las economías locales y nacionales frente a los vaivenes y la crisis de la económica mundial. No se trata de dejar de exportar, sino de que la economía no gire en torno a la exportación de un puñado de productos. Ser más soberanos fortaleciendo las comunidades humanas locales y los ecosistemas de la Tierra.

Los acuerdos de libre comercio tienen una lógica distinta. Ponen a competir, como si fueran iguales, a países, sectores y empresas absolutamente desiguales. En estas condiciones los vencedores siempre serán las empresas transnacionales, los grandes agroindustriales y los sectores más poderosos del capital financiero. Las reglas de libre comercio de la Organización Mundial del Comercio, los tratados de libre comercio regional y bilateral socavan la posibilidad de la construcción del Vivir Bien porque privilegian a las grandes corporaciones en desmedro del pequeño productor.

La experiencia de la última década nos muestra que no es suficiente rechazar los tratados de libre comercio o incluso revertirlos, sino que es necesario avanzar en la implementación de medidas de control del comercio exterior y del contrabando. Sin la aplicación de este tipo de medidas, la competencia de la gran producción y el contrabando acabarán perforando las economías locales, comunitarias y nacionales, tal cual lo estamos viendo en los llamados gobiernos progresistas.

La plena sustitución de importaciones dentro de un país no es posible en la actual economía mundial. Las economías pequeñas

siempre serán más dependientes de las importaciones. Por ello, es muy importante regularlas para que las divisas no se orienten a un consumismo dispendioso y por el contrario se dirijan a elementos esenciales para el fortalecimiento de las economías locales.

Este objetivo no es alcanzable sólo a través de mecanismos de control del comercio exterior sino a través de la promoción efectiva de patrones culturales de consumo sostenible. Durante los gobiernos progresistas se mejoró el ingreso de sectores de la población pero se continuó con las mismas prácticas de consumo y desperdicio de las sociedades capitalistas.

Ser naturaleza

El lema de "sembrar el petróleo" (promover más extractivismo para diversificar la economía) que acuñó el presidente Correa es un espejismo. Así como no se puede superar el alcoholismo injiriendo más alcohol, tampoco se puede superar el extractivismo promoviendo más actividades extractivas.

En países capitalistas dependientes, como Bolivia y Ecuador, la lucha contra el extractivismo se torna en extremo difícil por la articulación de la lógica del capital y la lógica del poder. El extractivismo es la vía más rápida para obtener dólares y éste es esencial para mantenerse en el poder. Así el extractivismo crea una adicción perversa que socava los esfuerzos de diversificación de la economía y construcción del Vivir Bien. Hoy, en Bolivia, todos son más adictos a la renta que proviene de los hidrocarburos: gobierno central, gobernaciones, municipios, universidades, fuerzas armadas, dirigencias indígenas y población en general.

Para romper con ésta adicción es necesario reconocer primero su existencia. En el caso boliviano, si una fracción de los miles de millones de dólares de los fondos públicos que se están invirtiendo en exploraciones petrolíferas y gasíferas se invirtiera

en energía solar y eólica comunitaria se podría satisfacer toda la demanda nacional.

Lo mismo se puede decir en relación a la deforestación ya que en vez de hacer planes de reforestación que son extremadamente costosos, morosos y de resultados inciertos que jamás compensarán la riqueza y biodiversidad de los bosques nativos destruidos, lo que habría que hacer es aprender de las comunidades indígenas que conviven con la selva, y promover iniciativas de agroforestería. El argumento de que sin deforestación no se puede garantizar la seguridad alimentaria de la población boliviana es falso. Desde el 2001, según datos oficiales, se han deforestado más de 8,6 millones de hectáreas y toda la superficie cultivada del país ha crecido a sólo 3,5 millones de hectáreas, de las cuales 1,9 millones de hectáreas corresponden a la agricultura industrial que incluye mayoritariamente la soya para la exportación que abarca 1,2 millones de hectáreas.

La razón por la cual los derechos de la naturaleza se han quedado hasta ahora en el papel es porque los gobiernos progresistas no quieren que existan instancias que de manera efectiva limiten sus proyectos extractivistas. Los derechos de la naturaleza y la Madre Tierra requieren de mecanismos autónomos y regulaciones para frenar y sancionar las violaciones constantes que se cometen contra los ecosistemas, y sobre todo para promover la restauración y recuperación de aquellas áreas que han sido afectadas.

La nacionalización de recursos naturales, como el petróleo, no implica que puedan ser explotados hasta la última gota. La propiedad del Estado sobre industrias contaminantes o consumistas no las convierte en empresas limpias y sostenibles. La experiencia de la última década enseña que no es suficiente nacionalizar o estatizar las minas y pozos petrolíferos sino que es necesario transformarlos y remplazarlos por otros medios de producción que permitan el florecimiento de eco-sociedades más justas y equitativas.

Cómo lo dice el Acuerdo de los Pueblos, que fue redactado y aprobado en la primera Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra en el 2010, no sólo se trata de superar el capitalismo sino también el productivismo:

> *"La experiencia soviética nos demostró que era posible, con otras relaciones de propiedad, un régimen productivo tan depredador y devastador de las condiciones que hacen posible la vida como el capitalismo. Las alternativas tienen que conducirnos a una profunda transformación civilizatoria sin la cual no sería posible la continuidad de la vida en el planeta tierra. La humanidad está frente a una gran disyuntiva: continuar por el camino del capitalismo, del patriarcado, del progreso y la muerte, o emprender el camino de la armonía con la naturaleza y el respeto a la vida"* (Acuerdo de los Pueblos, 2010).

Plena diversidad cultural

Una de las más grandes fortalezas de los cambios que se han operado durante los gobiernos progresistas tiene que ver con el reconocimiento de la diversidad cultural. En el caso boliviano, el concepto de Estado Plurinacional es un logro que, aplicado a realidades de otros países, puede ayudar a la coexistencia de diferentes nacionalidades y naciones dentro de un mismo territorio. Así mismo, son avances muy importantes el reconocimiento de idiomas nativos, la exigencia de que los funcionarios públicos hablen dos idiomas (el castellano y un idioma originario), el reconocimiento de las autonomías indígenas y la justicia indígena originaria y campesina.

Sin embargo, muchos de estos postulados se han quedado sólo en la constitución y las leyes y en la realidad se vive un gran problema en su implementación. En Bolivia el reconocimiento de los municipios y territorios indígenas ha sido caracterizado como "una carrera de obstáculos". Desde el gobierno central indígena

no ha habido una política efectiva para incentivar y acelerar la constitución de autonomías indígenas, con autogobierno, democracia comunitaria sin partidos políticos y con derecho a ser consultados para la explotación de recursos naturales en sus territorios.

El derecho indígena ha sido reconocido pero relegado y constreñido a las comunidades, dando supremacía en los hechos a la justicia ordinaria, y desconociendo el gran aporte que podría tener para el establecimiento de una justicia más ágil, gratuita, respetuosa con la naturaleza y que busque la resolución de conflictos a través de un consenso participativo.

Despatriarcalización

En términos constitucionales y legales ha habido importantes avances en cuanto a la equidad de género y la participación de las mujeres a nivel gubernamental y parlamentario. Existen un conjunto de normas que se han aprobado sobre el derecho de las mujeres a la tierra, la igualdad de oportunidades, la violencia contra las mujeres, la lactancia materna, la salud para las mujeres, la inamovilidad laboral de la madre, la jubilación y otras que son un avance a nivel jurídico. La cantidad de parlamentarias, concejales municipales, ministras y autoridades gubernamentales mujeres en Bolivia está entre las más altas a nivel mundial.

Sin embargo, Bolivia está lejos de la despatriarcalización y contradictoriamente se han reforzado una serie de prácticas e imaginarios machistas a partir de expresiones, chistes y valoraciones que se difunden desde el núcleo central del gobierno que sigue siendo conformado esencialmente por hombres.

El orden patriarcal asentado en las estructuras familiares, comunales y estatales sobrevive y se reproduce de múltiples formas que a veces pasan desapercibidas. Las bromas y comentarios machistas de autoridades jerárquicas no son respondidas por

ministras y parlamentarias, y por el contrario son a veces justificadas. La mayor presencia de mujeres en cargos políticos no se ha traducido en acciones que apunten a la desestructuración de las relaciones de poder que reproducen la subordinación y opresión de las mujeres. Los estereotipos discriminatorios y los patrones culturales perviven y son alimentados por la conducta de los más poderosos varones.

El modelo de producción y redistribución de la riqueza en desmedro de las mujeres, el rol de hombres y mujeres en el trabajo del hogar, la separación entre la vida pública y privada no han sido afectados sustancialmente. El ejercicio de la autonomía de las mujeres sobre sus propios cuerpos y su derecho a decidir permanecen coartados, y la violencia contra las mujeres y los feminicidios siguen siendo una realidad de todos los días.

En su concepción originaria, el Vivir Bien no hizo énfasis en el tema de la despatriarcalización a nivel de la familia, la sociedad y el Estado. Sin embargo, queda claro que este componente es esencial para avanzar hacia una sociedad de equilibrio entre todos los seres humanos y con la naturaleza.

Democracia real

El Vivir Bien postula el respeto, equilibrio y complementariedad entre las diferentes partes del todo. Sin embargo, lo que hemos visto en los gobiernos progresistas ha sido un intento de copar y controlar a los otros poderes desde el Ejecutivo. La derrota de las expresiones más recalcitrantes de la derecha neoliberal no se ha traducido en el relanzamiento de una democracia vigorosa donde los parlamentarios propongan, fiscalicen y adopten normas a partir de criterios propios o de sus mandantes. Lo que hemos visto es la sustitución de la democracia neoliberal por una democracia de levanta-manos que sólo siguen las instrucciones del gobierno central.

En el caso boliviano, el Ejecutivo se ha dado modos y mañas para controlar a los órganos principales de la justicia haciendo que propuestas tan novedosas como la elección de los magistrados de los órganos más importantes quede desvalorizada y desprestigiada. Así mismo, la participación y control social, establecidos en la nueva Constitución de Bolivia, se han quedado en el papel.

Sin una democracia real y efectiva no es posible avanzar en la autogestión, la autodeterminación y en el potenciamiento de las comunidades y organizaciones sociales, que son esenciales para el Vivir Bien. El ejercicio de la democracia entraña limitar el poder de los poderosos y del propio Estado. Si el gobierno central instrumentaliza la participación popular, copta a las organizaciones sociales y controla los diferentes poderes del Estado, se inviabiliza la construcción de una democracia real. Ésta democracia es una pieza clave en la construcción del Vivir Bien, a nivel de un país o una región, porque todo gobierno y pueblo van a cometer errores en la construcción de una nueva eco-sociedad, y la única forma de detectarlos, corregirlos y re-imaginar nuevos caminos es con el concurso de todos.

Complementariedad internacional

La experiencia de esta década nos muestra claramente que el Vivir Bien no es posible a nivel de un solo país en el marco de una economía mundial capitalista, productivista, patriarcal y antropocéntrica. Un elemento clave para que avance y prospere esta visión es su articulación y complementariedad con otros procesos semejantes a nivel de otros países. Este proceso no se puede limitar a la promoción de procesos de integración que no sigan las reglas del libre comercio o a la alianza meramente de estados o gobiernos. Probablemente una de las más grandes falencias de la última década fue no desarrollar alianzas de movimientos sociales e indígenas independientes de los gobiernos progresistas. Mirando hacia atrás, el movimiento antiglobalizador

en Latinoamérica en vez de fortalecerse se debilitó porque no fue capaz de articular una visión del cambio propia y autónoma. Confundió sus utopías con los cálculos políticos de los gobiernos progresistas y perdió su capacidad de criticar y soñar.

Los procesos de transformación social para florecer necesitan expandirse más allá de las fronteras nacionales y llegar a los países que hoy colonizan el planeta de diferentes formas. Sin esta irradiación, hasta los centros neurálgicos del poder mundial, los procesos de cambio acaban asilándose y perdiendo vigor hasta acabar renegando de los principios y valores que una vez les dieron origen.

En esta medida, el futuro del Vivir Bien depende de la recuperación, reconstrucción y potenciamiento de otras visiones, que con diferentes énfasis, apuntan hacia el mismo objetivo desde diferentes continentes del planeta. El Vivir Bien es sólo posible en la complementariedad y retroalimentación con otras alternativas sistémicas.

Bibliografía

Acosta, A. (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi.* Ecuador: FES-ILDIS.

Acosta, A. (2014). *Ecuador: La 'revolución ciudadana', el modelo extractivista y las izquierdas críticas*, entrevista con Blanca S. Fernández et. al.

Acuerdo de los Pueblos (2010). *Conclusiones del grupo 1 y 2 de la CMPCC y los derechos de la Madre Tierra.* Cochabamba, Bolivia: CMPCC.

Albó, X. (2011). *Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo?* en Vivir Bien: ¿paradigma no-capitalista? La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

Banco Central del Ecuador (2014). *Estadísticas Macroeconómicas, Presentación Estructural.* Ecuador: BCE

Bautista, R. (2010). *Hacia una constitución del sentido significativo del 'vivir bien'*. La Paz, Bolivia: Rincón Ediciones.

Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham, England: Duke University Press.

Dávalos, P. (2008). *Reflexiones sobre el sumak kawsay (el buen vivir) y las teorías del desarrollo.* Ecuador, ALAI America Latina en Movimiento.

Escobar, A. (1992). *'Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements'.* Social Text. No. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues (1992), pp. 20-56

Estermann, J. (2012a). *Crecimiento cancerígeno versus el Vivir Bien*.

Estermann, J. (2012b). *Crisis civilizatoria y Vivir Bien.* POLIS Revista Latinoamericana.

García, A. (2006). *El 'capitalismo andino-amazónico'.* Le Monde Diplomatique.

García, A. (2007). *Fue un error no liderar el pedido autonómico,* entrevista en El Deber, Santa Cruz de la Sierra, 21 de enero citado por Eric Toussaint en ¿Un capitalismo andino-amazónico? CADTM/Rebelión, 2009.

Gudynas, E. (2011a). *Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo.* ALAI, América Latina en Movimiento, No. 462, febrero 2011.

Gudynas, E. (2011b). *'Buen Vivir: Today's Tomorrow'*. Development, volume 54, Issue 4, pp 441–447. December 2011.

Gudynas, E. (2011c). *Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del Buen Vivir*, en Vivir Bien: ¿paradigma no-capitalista? La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

Gudynas, E. (2012). *La izquierda marrón.* ALAI, America Latina en Movimiento, http://www.alainet.org/es/active/53106

Gudynas E. y Acosta A. (2014). *La Renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa.* Maracaibo, Venezuela: Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social, Utopía y Praxis Latinoamericana, año 16, nº53 (abril-junio, 2011) pp 71-83.

Ibáñez, A. (2010). *Un acercamiento al Buen vivir.* El Salvador: Gloobalhoy nº25.

Latouche, S. (2009). *Pequeño tratado del decrecimiento sereno.* Barcelona, España: Icaria.

Mamani Ramírez, P. (2011). *Qamir qamaña: dureza de 'estar estando' y dulzura de 'ser siendo'* en Vivir Bien: ¿paradigma no-capitalista? La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

Martínez-Alier, et al. (2010). *'Sustainable De-growth: Mapping the context, criticisms and future prospects of an emergent paradigm'*. Ecological Economics. Volume 69, Issue 9, 15 july 2010, pp 1741-1747

Medina, J. (2011). *Acerca del Suma Qamaña* en Vivir Bien: ¿paradigma no-capitalista? La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

Ministerio de Economía y Finanzas Públicas (2014). *Bolivia: una mirada a los logros más importantes del modelo económico.*

Naess, A. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle.* Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

Petras, J. (2012). *El capitalismo extractivo y las diferencias en el bando latinoamericano progresista.* http://www.rebelion.org/noticia.php?id=149207

Plan Nacional de Desarrollo: Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien (2007).

Prada, R. (2012). *Matricidio del Estado patriarcal. Evaluación de la ley marco de la madre tierra y desarrollo integral para vivir bien.*

Puente, R. (2011). *'Vivir Bien' y descolonización* en Vivir Bien: ¿paradigma no-capitalista? La Paz, Bolivia: CIDES-UMSA.

Puente, R. (2014). *La defensa de la Madre Tierra se redujo a mero discurso.* Bolivia: Pagina Siete 22 de enero 2014.

Quijano, A. y Ennis, M. (2000). *'Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America'* Nepantla: Views from the South. Vol. 1, No. 3, pp 519-532.

Ramírez, R. (2010). *Socialismo del sumak kawsay o biosocialismo republicano,* en Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y sumak kawsay. Quito, Ecuador: SENPLADES.

Rivera, S. (1991). *Pachakuti: los Horizontes históricos del colonialismo interno*. publicado por NACLA como "Aymara Past, Aymara Future". Bolume 25, Issue 3, pp 18-45.

Saunders, K. (2002). *Feminist Post-Development Though.* London, United Kingdom: Zed Books.

Stefanoni, P. (2009). *'Indianisation' du nationalisme ou refondation permanente de la Bolivie.* Alternatives Sud, Vol. 16. Nº3 pp 27-44.

Villanueva, A. (2012). ¿Quo *vadis socialismo comunitario para vivir bien?* http://www.rebelion.org/noticia.php?id=159941

Walsh, C. (2010). *'Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements'.* Development Volume 53, Issue 1, pp 15-21.

Yampara, S. (2001). *'Viaje del Jaqi a la Qamaña, El hombre en el Vivir Bien'* en La comprensión indígena de la Buena Vida, La Paz: GTZ y Federación Asociaciones Municipales Bolivia.

Decrecimiento

Por Geneviève Azam

El paradigma del crecimiento económico ha sido central en las representaciones del mundo y las políticas económicas que se desarrollaron desde 1945. Sin embargo, se ha apagado el crecimiento económico como un proceso regular, continuo, auto-suficiente, que llegó a su apogeo en los "gloriosos treinta" entre el boom de la posguerra y la crisis del petróleo de (1945-1973). El crecimiento, que fue, para este período que siguió a la segunda guerra mundial, la condición del progreso social y el desarrollo, ya no aguanta más el análisis crítico. Este crecimiento, que en efecto se dio en los países industrializados "desarrollados", involucró a una minoría de la población mundial, se construyó sobre el despilfarro y la expoliación insensata de recursos naturales limitados, sobre el acceso a energías fósiles baratas, sobre la dependencia de tecnologías asesinas, y sobre la fabricación de desigualdades y desequilibrios mundiales que se han revelado insoportables e insostenibles.

El objetivo del "desarrollo" ha sostenido este proceso en tanto generó la ilusión de la posibilidad de una "recuperación" para los países "subdesarrollados" o "en desarrollo". El desarrollo y el crecimiento se transformaron en la norma global para cualquier tipo de modelo socialista o capitalista. El crecimiento engendró

una serie de disparidades que hacían necesario un nuevo crecimiento.

Cuando se hizo patente que los límites geofísicos podían frenar el proceso, entonces se planteó el desarrollo durable o sostenible. El Reporte Brundtland de 1987, *Our common future*, propugnaba un crecimiento "limpio" que debía asegurar conjuntamente la sostenibilidad ecológica, el desarrollo y la justicia social. La cumbre de la Tierra de Rio de Janeiro en 1992 hizo de este postulado su columna vertebral. Sin embargo, la explosión de las desigualdades y la superación de los límites ecológicos del planeta han hecho obsoletas las esperanzas de desarrollo sostenible.

Al imponerse en todo el mundo, las políticas neoliberales enterraron las políticas precedentes de desarrollo que estuvieron muy marcadas por la intervención estatal. Con la globalización económica y financiera, es la integración de los mercados mundiales la que debe hacerse cargo del trabajo del desarrollo a través de un masivo endeudamiento y del aumento del servicio de la deuda que ha empujado a un crecimiento forzado para asegurar su repago. Ya no se trata de equilibrar los tres pilares constitutivos del desarrollo sostenible, el crecimiento, la justicia social y la sostenibilidad del planeta, sino de confiarle a la economía y al mercado el cuidado de la sociedad en la Tierra. La promoción de la economía verde y del crecimiento verde remplazan a los objetivos del desarrollo sostenible. Esta economía verde busca gestionar de manera óptima los recursos e incorporar a la naturaleza en el gran ciclo de la producción, la fabricación y la valoración del mercado.

A pesar de todo esto, el crecimiento económico no se ha alcanzado. Para los viejos países industrializados, el crecimiento debe ser estimulado por la demanda de los países emergentes que han conocido, es cierto, tasas de crecimiento astronómicas en la década del 2000. Habiendo tomado los mismos modelos económicos que sus hermanos mayores, con un productivismo

desenfrenado, una aceleración industrial sin ningún precedente, son ellos mismos quienes han sido confrontados violentamente por los límites del crecimiento. El caso del Brasil es emblemático: después de haber conocido un vertiginoso ascenso de su actividad económica y de haber promovido políticas sociales sobre la base del crecimiento, el proceso se detuvo bruscamente y el país se sumió en una grave crisis social y política. Una vez más, el crecimiento engendra la necesidad de un nuevo crecimiento para apaciguar las frustraciones nacientes de promesas difíciles de cumplir o incumplibles.

Dentro de las sociedades fundadas sobre el crecimiento, el detenimiento de éste significa recesiones económicas insostenibles, con una explosión de la miseria, el agravamiento de políticas productivistas y extractivistas, y los recortes democráticos. Los enfoques críticos del crecimiento muestran que el progreso social, la prosperidad, el buen vivir son posibles sin crecimiento económico y que suponen, para ser efectivos, una bifurcación hacia sociedades de post-crecimiento o decrecimiento.

Los orígenes del debate sobre el crecimiento

El debate sobre el crecimiento se inició públicamente a finales de la década de los sesenta y principios de los años setenta. De manera no exhaustiva, citemos en primer lugar el reporte Meadows del Massachusetts Institute of Technology (MIT) para el Club de Roma en 1972 (Meadows, 1972). Este reporte conducía al cuestionamiento de los fundamentos de la sociedad industrial debido a los límites biofísicos de la Tierra y al crecimiento exponencial de la población. Sus conclusiones proponían el crecimiento cero. Por razones metodológicas y políticas, este reporte fue muy controvertido para pensadores de derecha, izquierda y del tercer mundo; siendo percibido por estos últimos como un producto de los países dominantes que buscaba cristalizar las inequidades para preservar el acceso a los recursos para los países ricos, y también, como un resurgimiento de las teorías malthusianas.

El mérito de este reporte es que recordó que el crecimiento reposa sobre la extracción de materias primas no renovables. Después de la reactualización del reporte, en 1992 y 2004, Dennis Meadows escribía en 2012, es decir cuarenta años después de la primera versión, que frenar el sistema con una crecimiento cero ya no era posible, porque la capacidad de carga global (*carrying capacity*) o la huella ecológica ha aumentado más allá de los niveles sostenibles. Es por ello, según él, que es actualmente necesario decrecer.

En el mismo período, y mientras florecían los sueños de colonización de nuevos planetas, la Conferencia de las Naciones Unidas de Estocolmo en 1972 lanzó el slogan: "Sólo tenemos un planeta" (Only One Earth). Sicco Mansholt[1], quien fuera vicepresidente de la comisión europea, exhortó públicamente al fin del crecimiento en un momento en el cual el crecimiento económico parecía todavía infinito.

Al mismo tiempo, los trabajos del economista rumano Nicholas Georgescu Roegen mostraban cómo la termodinámica y las leyes de los seres vivos son inseparables de la economía y de las sociedades (Georgescu-Roegen, N. 1971 y Georgescu-Roegen, N. 2006). El crecimiento material infinito es insostenible por el hecho de la irreversibilidad de la transformación de la energía en materia. La economía es un subsistema incrustado (*embedded*) de la biosfera, es una bio-economía. A pesar del reciclaje, ningún progreso técnico permitirá la eliminación total de los aspectos entrópicos de la extracción de los recursos y de su transformación mientras las sociedades industriales absorban inyecciones gigantescas de energía contaminante y no renovable.

---

1 En una entrevista en el Nouvel Observateur del 12-18 junio 1972, declaraba: "Digamos sin rodeos: debemos reducir nuestro crecimiento económico, para abrazar otra noción de cultura, felicidad y bienestar ", citado en The Ecologist, octubre de 2002, p.67.

Goergescu-Roegen quedó como marginal en el mundo del pensamiento económico. Su discípulo y continuador más conocido, Herman Daly, quien fundó la corriente de la economía ecológica, pregonaba por su lado una economía de fase estable (steady-state economy). Goergescu-Roegen rechazaba esta propuesta y afirmaba que la economía debía contraerse para volver a una situación anterior al rebasamiento (*overshoot)* de la bio-capacidad del planeta (Daly, 1997).

La aproximación bio-económica de Goergescu-Roegen, que subordina la economía a los límites geofísicos de la Tierra y la distribución equitativa de los recursos, implica transformaciones profundas de los sistemas económicos y de los valores que los sustentan. Su propuesta tiene poco que ver con la bio-economía que ahora plantean instituciones internaciones como la OCDE y la Comisión Europea. Esta bio-economía es un avatar del desarrollo sostenible. Sus nuevos conceptos de eficacia, desvinculación y economía circular fabrican una ficción sobre un crecimiento limpio, que reciclaría todos sus desechos y que optimizaría la producción y el consumo de energía.

Otra fuente de inspiración del decrecimiento fue la crítica de “la ayuda para el desarrollo”, teorizada por Truman en 1949, y aquella del desarrollo como “creencia occidental” (Rist, 1997), como proyecto “de occidentalización del mundo” en palabras de Serge Latouche (2006). Sus reflexiones fueron alimentadas por Ivan Illich y un poco más tarde por aquellas de André Gorz y Cornelius Castoriadis. Ellas conducían a impugnar la heteronomía de las sociedades industriales, que dieron a las máquinas un lugar central y a rechazar el consumismo y sus bases imaginarias.

El debate retomó vigor una vez más a partir de los años 2000 con los efectos de la globalización y la aceleración de la catástrofe ecológica. La abundancia, la prosperidad y la paz, prometidas por la globalización y el crecimiento, se convirtieron en una pesadilla: persistencia y agravamiento de la pobreza y de las

desigualdades, agotamiento de recursos naturales, calentamiento climático, reducción de la biodiversidad, mal vivir, sucesión acelerada de catástrofes ecológicas y accidentes industriales. La ideología del crecimiento está fracturada por la presencia viva y sentida de manifestaciones que se alejan de las promesas y se acercan a las amenazas. Un ejemplo revelador es el calentamiento global, provocado por el aumento de emisiones de gases de efecto invernadero vinculadas al aumento de la producción gracias a las energías fósiles.

El término "decrecimiento" es, a propósito, provocador y una blasfemia. Es una expresión que interpela la conciencia en un mundo dominado por el culto del crecimiento por el crecimiento, es decir por la búsqueda de la ganancia por la ganancia. Una de sus limitaciones es que puede ser entendido como la aspiración a una ganancia negativa, y en ese sentido pone sobre la mesa cuestiones civilizatorias. Es por eso que algunos críticos del crecimiento prefieren utilizar los términos de post crecimiento, de a-crecimiento, o bien, como decía Ivan Illich, de "desacostumbrarse al crecimiento".

El decrecimiento no es el inverso del crecimiento o un crecimiento negativo y no es un concepto económico, aunque se refiere y proviene de estudios económicos. El decrecimiento significa al mismo tiempo:

- La reducción del consumo de los recursos naturales y de la energía para responder a las restricciones biofísicas y a la capacidad de renovación de los ecosistemas. Implica la salida de un ciclo productivista de producción/consumo.

- La invención de un nuevo imaginario político y social opuesto a aquello que subyace en la ideología del crecimiento y el desarrollo.

- Un movimiento social, plural y diverso, en el cual convergen diferentes corrientes, experiencias y estrategias que buscan la construcción de sociedades autónomas y frugales (sencillas y moderadas). El decrecimiento no es una alternativa sino una matriz de alternativas.

- Caminos diversos para salir del crecimiento y rechazar el exceso.

- Un movimiento que retoma la cuestión política y democrática: ¿"Cómo queremos vivir juntos y con la naturaleza", en vez de "¿cómo podemos crecer"?

Decrecimiento y salida de una economía del crecimiento

Lo que los economistas llaman crecimiento es la evolución de la medida cuantitativa de la producción, calculada por el PIB. En otros términos, el crecimiento es el proceso de acumulación de capital y de riqueza. En la historia del capitalismo, este proceso es continuo, con variaciones según periodos y zonas geográficas. El crecimiento puede ser lento, como fue durante el siglo XIX y como es en las antiguas naciones industriales desde los años ochenta. El episodio de los "gloriosos treinta" -que en realidad duraron apenas veinte años- en los países industriales ha sido generalmente tomado como modelo de un crecimiento fuerte y equilibrado que permitió al mismo tiempo el progreso social. Este periodo, lejos de ser un modelo, es una excepción en la historia del capitalismo. Fue posible gracias al acceso a los recursos naturales baratos de los países del Sur, a una tensión ecológica muy fuerte, y a una racionalización y descalificación masiva del trabajo. De otra parte, algunos derechos sociales y económicos fueron otorgados para hacer frente al bloque comunista y a la protesta social.

Este compromiso fordista fue erigido en modelo económico y social, la conflictividad social parecía reducida a una repartición

de la riqueza producida, y se lo asimiló a un tipo de compromiso keynesiano. Keynes en un excelente texto de 1930, *Perspectivas económicas para nuestros nietos*, escribió: "*llegará el tiempo en que la humanidad aprenda a consagrar su energía en objetivos distintos a los económicos*" y continúa: *"El amor del dinero como objeto de posesión -distinto del amor del dinero como medio para saborear los placeres y las realidades de la vida- será reconocido por lo que es, una pasión mórbida y más bien repugnante, una inclinación mitad criminal mitad patológica, cuyo cuidado se le confía temblando a los especialistas en enfermedades mentales"*.

El crecimiento global no sólo moviliza el trabajo y el capital, también necesita energía y recursos naturales. Estos recursos son limitados y no pueden ser reemplazados por el capital tecnológico contrariamente a la hipótesis que plantean los modelos económicos neo-clásicos que reducen la naturaleza a un capital substituible. El proceso capitalista de producción-consumo se nutre de la expropiación y de la destrucción de las condiciones y de las formas de vida que escapan a la valorización del mercado. La globalización económica y financiera desde los años 1980 ha acelerado la mercantilización de los recursos naturales y la vida, y el proceso de extracción de recursos naturales. Por lo tanto, la economía capitalista no puede crecer de manera infinita, o más precisamente, sólo puede crecer si agrava de manera irreversible las destrucciones socio-ambientales y concentra la riqueza producida en unas minorías.

La cuestión sobre los límites externos al modelo económico no concierne sólo al capitalismo: todo sistema de producción y consumo es un subsistema de la biosfera.

Es por eso, que cuando hablamos de decrecimiento, no hablamos de un crecimiento negativo o de un crecimiento cero o estacionario: el decrecimiento no es una adaptación a las fluctuaciones económicas en disminución, no es una recesión. Es una elección política que conduce a una reducción voluntaria y

anticipada de la utilización de la energía y de los materiales; a una redefinición de las necesidades y a la elección de una "abundancia frugal". El "decrecimiento sostenible" es una anticipación de la recesión forzada que, en una sociedad fundada sobre el crecimiento, conduce a desastres sociales, ecológicos y políticos.

En el capitalismo, la disminución de la presión sobre los recursos puede obtenerse ciertamente a un nivel micro económico y micro-sectorial gracias a la utilización de nuevas tecnologías, tecnologías verdes, que aumentan la eficacia técnica y económica. Pero, en un nivel global macroeconómico, en tanto no se pone en cuestión los principios del crecimiento y de la acumulación, el aumento de la eficiencia con la que se usa un recurso, es más probable que genere un aumento del consumo de dicho recurso que una disminución. Es así que el incremento de la eficiencia energética de los automóviles, ha devenido en el aumento de su potencia y en el incremento del volumen global de la producción. Es el efecto rebote, que fue visto y explicado en el siglo XIX por el economista S. Jevons.

Esta es la razón por la cual el crecimiento verde no es una solución para enfrentar los límites de los recursos naturales: es un medio para perpetuar el crecimiento y la acumulación de capital.

Es la misma ilusión que ha alimentado la esperanza de un "desacoplamiento" entre el crecimiento económico y las emisiones de gases de efecto invernadero. Según modelos económicos inspirados por la curva de Kutznets aplicada al medio ambiente, los progresos en la eficiencia energética, que fue posible gracias al crecimiento, deberían llevar a una reducción de las emisiones. Los organismos internacionales dicen que el crecimiento es la solución sin tomar en cuenta el incremento del volumen de producción debido a las mejoras en la eficiencia y la productividad. En realidad el crecimiento es el problema.

Lo mismo se aplica para un crecimiento "inmaterial" que se encontraría en los servicios y en una "economía del

conocimiento" o en un capitalismo cognitivo. Esperar la llegada de una economía del crecimiento desmaterializado es ignorar la base súper material de muchos servicios. Si los programas incorporan esencialmente la materia gris, la producción de un ordenador o de chips electrónicos consume materiales, energía y una fuerte cantidad de agua.

En los países industriales, el crecimiento fuerte e intensivo de los "gloriosos treinta" solo fue posible gracias a la extracción de recursos baratos en los países dominados y colonizados. Los países del sur, que conocen hoy un crecimiento, verán ese crecimiento acabarse mucho más rápido que los países industriales ya que se enfrentan a una explosión de la demanda de recursos naturales y se ven obligados, por lo general, a extraer esos recursos naturales en su propio territorio. Por cierto, siempre pueden intentar acaparar esos recursos en otros países, pero se enfrentarán a una verdadera guerra por el control de los recursos.

En el dominio del pensamiento económico, el tema del decrecimiento da continuidad a los trabajos del economista y matemático rumano Georgescu-Roegen, quien reinsertó la economía en la biosfera e incorporó, en el análisis económico, la ley de la entropía, es decir, el principio de la disipación y desorganización de la energía y la materia en el proceso económico. Herman Daly (1997), Tim Jackson (2011) y muchos otros[2] elaboraron una nueva macroeconomía sin crecimiento, un progreso sin crecimiento. Así mismo, el decrecimiento representa una crítica fuerte al economicismo que sólo es posible en una sociedad del decrecimiento.

---

2 Jean Gadrey, 2010, *Adieu à la croissance. Bien vivre dans un monde solidaire,* Les Petits matins, Paris; *Richard* Heinberg, 2011, *The End of Growth* : *Adapting to Our New economic reality*, New Society Publishers. Rob Dietz & Dan O'Neill (préface Herman Daly), 2013, *Enough is Enough,* Routledge.

Decrecimiento y salida de una sociedad en crecimiento

El crecimiento no solo está relacionado con la economía. El crecimiento es una visión de la sociedad y de los seres humanos, es una representación que hace del "progreso" una norma histórica para todas las sociedades. En el capitalismo, el crecimiento económico es medido por el PIB. Por eso, el crecimiento se convirtió en un objetivo político, en una virtud cívica y obligatoria, en la vía para realizar una sociedad libre y justa, en el camino de la democracia. Esta ideología reduce la sociedad a un pueblo de trabajadores y consumidores, privándolos de la dimensión política. Los conflictos sociales son reducidos a tensiones por la repartición de riquezas, independientemente de su contenido y de las formas que adquieren.

El neoliberalismo ha acelerado este proceso a escala mundial. Podemos comprender las políticas neoliberales, de los años ochenta, como una reacción a la ralentización del crecimiento en los países industriales que se produjo en los años setenta. El libre comercio y la financiarización de las sociedades fueron el brazo armado de la búsqueda desesperada de nuevas fuentes de crecimiento.

Todas las tendencias de tradición social-demócrata consideran el crecimiento como una condición para la justicia social. Ellas creen que se trata de hacer crecer la torta para repartirla de la mejor manera, sin preocuparse de la receta y de los ingredientes. Una postura de esta naturaleza reduce la política a una dimensión de administrador. Sin embargo, la justicia social no puede reducirse a un crecimiento redistribuido. La justicia social sólo es posible a través del reconocimiento de la dignidad por igual para todos los humanos, y ello es inseparable de la preservación de las condiciones materiales de esta dignidad. Es precisamente este espejismo, de un crecimiento económico que reviviría gracias a los tratados de libre comercio y la competencia, el que convirtió a

una gran parte de la socialdemocracia a las políticas neoliberales a partir de los años ochenta.

Es por esta razón que el decrecimiento no es una noción económica y más bien comprende al conjunto de la sociedad, a sus representaciones y a sus valores. El decrecimiento cuestiona la noción occidental del progreso y la imposición universal de esa visión. El decrecimiento busca la relocalización de las actividades, la desglobalización, la redistribución de las riquezas, la recuperación del sentido del trabajo, las tecnologías amigables, el des-aceleramiento y el poder de las comunidades de base.

El decrecimiento es la expresión de varias corrientes de pensamiento crítico: crítica del mercado y la globalización, crítica de la técnica y la tecno-ciencia, crítica del antropocentrismo y de la racionalidad instrumental, crítica del "homo oeconomicus" y del utilitarismo, y crítica del exceso.

El decrecimiento se encarna en los movimientos sociales que rechazan el aceleramiento, la globalización económica y financiera, la extracción masiva de recursos, el derroche energético, la publicidad y el consumismo, la injusticia social y medio ambiental.

Desde el año 2008, varias conferencias internacionales han propagado el movimiento por el decrecimiento hasta Leipzig (2014) con más de 3.000 participantes y recientemente en Budapest.

Decrecimiento e imaginario de desarrollo

El desarrollo ha sido vinculado intrínsecamente al crecimiento económico. En realidad debería ser un crecimiento que combine lo cuantitativo con lo cualitativo, ósea un "buen" crecimiento.

Las primeras críticas de la noción occidental del desarrollo comenzaron en los años ochenta, especialmente con los trabajos

de d'A. Escobar (1995), Wolfgang Sachs (1992), S. Latouche (1986), G.Rist y también André Gorz, Majid Rahmena, todos influenciados por Ivan Illich. El desarrollo sostenible fue posteriormente analizado como un oxímoron, una contradicción en sí misma. Las tesis post desarrollistas alimentaron diversas corrientes del decrecimiento, y chocaron con corrientes desarrollistas, principalmente en países del sur, que fueron defendidas y utilizadas por fuerzas "progresistas", que, conforme con la tradición marxista, vieron en el desarrollo de las fuerzas productivas la construcción de la infraestructura necesaria para su emancipación. Es por ello que las primeras alertas sobre el crecimiento en los años 1970 fueron fuertemente criticadas.

Sin embargo, la fe en un crecimiento de tipo universal se ha visto también menoscabada en sociedades del sur. La crítica del crecimiento y del progreso fue, durante mucho tiempo, considerada esencialmente interna a la sociedad occidental y debutó mucho antes de los "gloriosos treinta" con pensadores como W. Benjamin, H. Arendt, G. Anders, J. Ellul, la Escuela de Fráncfort, etc. Estas críticas se expresaron igualmente, y de manera visible, en países del sur en los cuales todavía se considera a los pueblos como aspirantes necesitados del crecimiento. Es por ello que, principalmente en la izquierda, las críticas al crecimiento son asimiladas generalmente como una denegación de humanidad para los pueblos del sur. En otras palabras, el crecimiento constituiría una condición de la vida moral y permitiría a los seres humanos sobrepasar una condición infra humana. La deshumanización y la descivilización de las sociedades occidentales desarman en parte estos argumentos.

La crítica del crecimiento en los países del sur va más allá del desarrollo y aspira a un post-desarrollo. Es el objetivo de trabajos de investigadores y activistas latino-americanos, como el ecuatoriano Alberto Acosta, el uruguayo Eduardo Gudynas, la argentina Maristella Svampa, el venezolano Edgardo Lander y otros reunidos en un grupo de trabajo sobre "más allá del

desarrollo"[3]. En otros continentes, Vandana Shiva y Arundhati Roy en el caso de la India, Emmanuel N'Dionne en Senegal, y muchos otros, llevan a cabo desde hace muchas décadas una crítica a la occidentalización del mundo y del desarrollo.

Sin embargo, la convocatoria al decrecimiento no puede realmente tener sentido y plasmarse en políticas públicas en los países del sur mientras no se encamine el proceso en los países industrializados, y exista una redistribución de la riqueza que dibuje un nuevo horizonte. Solo en ese momento, la gran frase de Gandhi tendrá todo su sentido: "*vive simplemente, para que otros simplemente puedan vivir*".

El decrecimiento es discutible para las sociedades del sur, sociedades que no han alcanzado un alto nivel de crecimiento y en los cuales su huella ecológica es baja y además las necesidades básicas aún no han sido satisfechas. En este contexto, el decrecimiento es un llamado a no entrar en la sociedad del crecimiento, a romper con la dominación económica y cultural de los países del norte, a encontrar el sentido de la autolimitación y de la moderación, a veces presente en las culturas tradicionales.

Decrecimiento y movimientos sociales

El imaginario del crecimiento se construyó en varios siglos y su deconstrucción tomará necesariamente mucho tiempo. Esta deconstrucción supone prácticas sociales y decisiones políticas que permitan hacer frente a las urgencias del presente y a la vez poner las bases de otras formas de vivir en común y de habitar la Tierra.

Varios movimientos sociales se inscriben en la matriz del decrecimiento, sin obligatoriamente reivindicarse del mismo: redes Norte-Sur sobre el saqueo de recursos; movimientos campesinos que rechazan el productivismo y desarrollan una

3 http://rio20.net/wp-content/uploads/2012/07/mas-alla-del-desarrollo_30.pdf

agricultura campesina; movimientos por la abolición de la deuda ecológica que obliga a los países a exportar cantidades exageradas de productos primarios en desprecio de todo equilibro ecológico; movimientos de recuperación de la tierra; movimientos de los comunes, de acceso al agua, de la justicia climática, de resistencia a grandes proyectos inútiles que son impuestos (mega represas, aeropuertos, carreteras, vías férreas para trenes de alta velocidad, mega centros comerciales); movimientos por descentralización energética, por ciudades en transición, por Slow Food, Slow Science, Slow Cieties, Low Tech en vez de High Tech, por circuitos cortos, la relocalización y por la desglobalización.

De manera general, se trata de la toma de conciencia concreta del principio de la contra-productividad desarrollado por Ivan Illich. Más allá de un cierto límite, las políticas productivistas no son más eficaces. La agricultura industrial, en lugar de alimentar las poblaciones, envenena o enferma y destroza definitivamente las condiciones de su realización por el desgaste de los suelos; el crecimiento de los gastos en salud mejora las ganancias de los laboratorios farmacéuticos sin mejorar la salud de la mayoría de la población; el aumento del tráfico automotor termina por prolongar las distancias y aumenta el tiempo de transporte; el "crecimiento" mata los empleos o los precariza.

Estas resistencias y experiencias develan otros mundos. Encaminan un "cambio desde abajo" sin el cual ninguna transformación social y política es pensable. ¿Es esto suficiente? ¿Cuáles son los mecanismos para comenzar transformaciones más globales? Si es relativamente simple comprender y acordar sobre la necesidad del cambio a nivel del imaginario, es mucho más difícil concebir la transición hacia una sociedad de post crecimiento. Las preguntas surgen inmediatamente. ¿Decrecimiento de qué y cómo? ¿Cuál diversidad de políticas y a qué escalas? ¿Cómo pensar la solidaridad y la justicia sin crecimiento económico? ¿Qué plazos tenemos, que etapas y como organizar una reconversión industrial?

Las alternativas al crecimiento y al productivismo se colocan de manera complementaria en todos los niveles: al nivel individual, local, nacional, internacional.

Para avanzar en las alternativas al crecimiento, los cambios en los países del norte son esenciales por varias razones:

- Es en los países del norte que fue inventado el capitalismo y el productivismo, así como el "socialismo" productivista.
- Es a partir de los países del norte que el modelo ha sido exportado, aunque haya encontrado un relevo en otros lugares.
- Es ahí donde el imaginario del crecimiento ilimitado de riquezas se estableció como condición para el bienestar y la justicia.
- Es en los países del norte, dónde el deterioro de los ecosistemas golpea a los más pobres (alimentación, salud, hábitat, descanso) y la globalización económica y financiera destroza los empleos, el trabajo y la naturaleza.

En los países del sur también existen numerosos movimientos de resistencia y experiencias concretas que van en sentido de redefinir la relación de las sociedades con el medio ambiente cuestionando el neoliberalismo y el productivismo. Estos movimientos son generalmente antiguos y corresponden, como escribió Joan Martínez Alier a un "*ecologismo de los pobres*" (Martínez Alier, 2002) que cuestiona los discursos pseudo-compasivos hacia los países del Sur y los "males" del planeta.

La reflexión no se puede realizar a partir de una élite de iluminados, compuesta por individuos virtuosos y algunos expertos. Nosotros sabemos hasta qué punto esa visión podría ser capaz de llevar nuevas formas de totalitarismo. Por eso, es a partir de relaciones sociales y experiencias concretas que debemos

construir nuestra reflexión.

Las fuentes son numerosas y una de nuestras labores consiste en revisarlas. A las que ya hemos citado, debemos aumentar los trabajos de Cornelius Castoriadis, que en oposición a la corriente dominante de los años 1980, mantuvo una crítica del imaginario económico, del desarrollo y del productivismo (Castoriadis, 1998). El articuló su pensamiento a la crítica al capitalismo y al "capitalismo de Estado", para finalmente lanzar la idea de una necesaria frugalidad, que es la cualidad de ser ahorrativo, próspero, prudente y económico en el uso de recursos consumibles. Es un pensamiento político, que hace de una sociedad frugal la condición básica de una sociedad democrática, de una sociedad que encuentra la posibilidad de elecciones colectivas, en el interior de los límites colectivamente decididos. El coloca en el centro de su análisis las relaciones sociales, los movimientos sociales y la política. La frugalidad, así definida, debe permitir salir de la heteronomía impuesta por la dominación tecno-científica y por el neoliberalismo.

Conclusión

Salir de la sociedad del crecimiento implica cuestionar el capitalismo, fundado sobre la acumulación continua e ilimitada de riquezas y capital. Pero enfrentarse al capitalismo no significa obligatoriamente el cuestionamiento del crecimiento. El capitalismo y el socialismo comparten el productivismo, al igual que la derecha y la izquierda lo comparten siempre en la mayoría de los casos.

Más allá del capitalismo, el decrecimiento cuestiona a una civilización que ha pensado la libertad y la emancipación a través de la dominación y la expoliación de la naturaleza, y que ha sacrificado la autonomía individual y colectiva en el altar de la producción y el consumo ilimitado de las riquezas materiales. El capitalismo ha agravado el despojo de los medios de vida, el

sometimiento del trabajo al capital y le mercantilización de la naturaleza. Este proyecto de dominio racional del mundo, de los humanos y de la naturaleza, colapsa.

El decrecimiento, o mejor dicho el post crecimiento, o el "des-acostumbramiento al crecimiento" dibujan vías que se encuentran en las aspiraciones del Buen Vivir, en el reconocimiento de los comunes, en el movimiento por los derechos de la Tierra, en el rechazo del extractivismo, en la desglobalización y, de manera más general, en las luchas por una democracia real.

Bibliografía

Castoriadis, C. (1998). *The Imaginary Institution of Society.* Cambridge, MA, USA: MIT Press.

Daly H. (1997). *Beyond Growth: The Economics of Sustainable Development.* Boston, MA, USA: Beacon Press.

Daly H. (1972). *Toward a Steady-State Economy*. San Francisco, CA, USA: Freeman.

Dietz R. & O'Neill D. (2013). (prefacio Herman Daly), *Enough is Enough.* USA: Routledge.

Escobar A. (1995). *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.* Princeton, NJ, USA: Princeton University Press.

Gadrey J. (2010). *Adieu à la croissance. Bien vivre dans un monde solidaire.* Paris, France: Les Petits matins.

Georgescu-Roegen N. (1971). *The Entropy Law and the Economic Process.* Cambridge, MA, USA: Harvard University Press.

Georgescu-Roegen N. (2006). *Demain la décroissance :*

entropie-écologie-économie. Paris, France: Favre. Versión original 1979.

Heinberg R. (2011). *The End of Growth: Adapting to Our New economic reality.* Gabriola Island, Canada: New Society Publishers.

Jackson T. (2011). *Prosperity without Growth. Economics for a Finite Planet.* London, England: Earthscan.

Latouche S. (1986). *Faut-il refuser le développement.* Paris, France: PUF.

Latouche S. (1989). *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire,* Paris, France: La Découverte.

Latouche S. (2006). *Le pari de la décroissance.* Paris, France: Fayard.

Martinez Allier J. (2002). *L'écologisme des pauvres, une étude des conflits environnementaux dans le monde*. Paris, France: Les petits matins-Institut Veblen.

Meadows D. (1972). *Limits to Growth.* New York, NY, USA: Universe books.

Rist G. (1997). *The History of Development, From Western Origins to Global Faith.* London, England: Zed Books.

Wolfgang S. (1992). *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power.* London, England: Zed Books.

Los Comunes

Por Christophe Aguiton[1]

Los "bienes comunes" o los "comunes" concentran hoy mucha discusión en círculos de académicos y activistas. ¿Qué son los comunes? ¿Es correcto hablar de "bienes" comunes como si se tratara de recursos físicos, naturales o del conocimiento? O, por el contrario, ¿los comunes son un tipo de relación social, una forma de gestión social de diferentes elementos y procesos necesarios para la vida de una comunidad humana? ¿Qué define a un común: el objeto o la relación social que involucra?

En este capítulo hablaremos sobre todo de "comunes" antes que de "bienes comunes" para destacar que estos son esencialmente procesos de gestión social sobre diferentes elementos y aspectos necesarios para una colectividad humana. Estas relaciones sociales de colaboración se dan en torno a algún tipo de elemento material, natural, digital o del conocimiento, pero lo que los hace ser "comunes" es la práctica de esa gestión comunitaria que les permite "cuidar" aquel elemento sobre el cual intervienen y, al mismo tiempo, reproducir y enriquecer sus formas de organización social.

1 Este capítulo ha contado con la colaboración de Elizabeth Peredo Beltrán (Bolivia)

Origen

El origen de los "comunes" (*commons* en inglés) viene de la Inglaterra medieval, donde los agricultores tuvieron acceso a pastos y bosques de dominio señorial. La "Carta Magna", impuesta por los barones ingleses al rey Juan en el año 1215, que definía las libertades de las cuales se beneficiaron los miembros del reino, fue modificada en 1225 incorporando un segundo texto denominado la "Carta de los bosques" (Bollier, 2015). Este documento especifica los derechos de acceso de los "comuneros" a los pastos y a los bosques. Estos comunes británicos fueron cuestionados en los siglos XVI y XVIII por los propietarios de tierras que querían colocar cercas para el pastoreo de ovejas con la finalidad de abastecer a la industria textil en auge. Aunque esta realidad de los comunes británicos corresponde al contexto de la organización social y económica del medioevo, situaciones parecidas se han dado en varias sociedades pre-capitalistas de diferentes continentes y, de manera muy diversa y compleja, en formas de gestión de pueblos indígenas que ejercían la práctica de gestión de los "bienes comunes".

La naturaleza de los comunes

Los "comunes" son un modo particular de relación social con los bienes materiales o inmateriales. Elementos naturales como el agua o el aire existen como tales y sólo se convierten en comunes cuando una comunidad humana gestiona sus relaciones con estos elementos de manera colectiva, por ejemplo, la distribución de agua para riego en una comunidad.

En 1954, el economista y Premio Nobel Paul Samuelson señaló que una de las características de los bienes públicos es que no son bienes *excluibles* ni bienes *rivales* (Samuelson, 1954). Un bien es excluible cuando es posible impedir que una persona haga uso de él. Un bien rival es el que, al ser usado por una persona, reduce su uso por parte de otra. Por ejemplo, la luminaria pública no es

excluible ni rival porque no se puede privar a nadie de su uso, y su utilización por parte de un individuo no impide ni limita el uso que haga otra persona de dicho alumbrado público. Esta descripción de Samuelson generó problemas en la medida en que algunos economistas aplicaron estos criterios como si fueran características específicas de los "comunes", confundiendo los bienes públicos con los "comunes".

Esta confusión se problematizó aún más cuando algunos destacaron que los bienes comunes, aunque no son excluibles, si pueden ser rivales. Este es, por ejemplo, el caso de los recursos pesqueros en alta mar, del cual es muy difícil excluir a un pescador, pero su utilización por un grupo de pescadores puede disminuir el uso o disfrute de otros pescadores.

Las reflexiones sobre la relación con los bienes de la naturaleza y la sostenibilidad, tanto social como ambiental, empezaron a tener mucha más relevancia durante los años sesenta cuando una fuerte ola de activistas y científicos reflexionaron sobre los límites de los llamados recursos naturales y el crecimiento poblacional.

En 1968, Garrett Hardin publicó un artículo denominado "*La Tragedia de los Comunes*" donde afirma que "*los individuos, motivados solo por el interés personal y actuando independiente pero racionalmente, terminan por destruir un recurso compartido limitado (el común) aunque a ninguno de ellos, ya sea como individuos o en conjunto, les convenga que tal destrucción suceda*" (Hardin, 1968).

Hardin trata de demostrar que los bienes comunes están condenados por el hecho de que los usuarios, pescadores o agricultores van primero a comer o utilizar aquello que sale de un bien común antes de hacer uso de sus recursos propios. Según él, recursos como el agua, la tierra, las semillas, los parques y la naturaleza están sujetos al uso depredador y poco eficiente de la población que crece desmesuradamente en el planeta. El

mensaje de la "*tragedia de los comunes*" se interpreta como que la comunidad es incapaz de lograr acuerdos racionales sobre el uso de su propiedad comunal y, por tanto, se debería privilegiar la propiedad privada o introducir a un agente externo, como el Estado a través de la propiedad pública, para alcanzar una gestión eficiente de esos recursos.

En oposición a las teorías de Hardin y otras aproximaciones sobre los comunes, Elinor Ostrom, politóloga norteamericana, obtuvo el premio Nobel de Economía en 2009 demostrando que los bienes comunes pueden ser controlados eficientemente cuando un colectivo de seres humanos asegura su gestión y su mantenimiento. En su libro "*El Gobierno de los Comunes: La evolución de las instituciones para la acción colectiva*", publicado en 1990, argumenta sobre ello después de un minucioso trabajo de investigación sobre experiencias de gestión de los comunes en varias partes del mundo, y concluye que la "*gobernanza policéntrica*" basada en diseños complejos para manejos complejos en realidades complejas es la que subyace en la gestión de los comunes (Ostrom, 2010). Ostrom postula que las comunidades y la gente son capaces de generar sistemas de gestión sostenibles creando consensos sociales para la gestión de los llamados "recursos". Bajo esta perspectiva, predomina la noción de abundancia -versus la de escasez- como sostén del paradigma de los comunes.

En su trabajo, ella identifica ocho principios que caracterizan las estructuras de gestión de los comunes:

- Organizaciones con integrantes claramente definidos: se sabe cómo y por qué pertenecen al grupo.

- Coherencia de las reglas para la gestión de los comunes: sobre quiénes, cuándo y cuánto del bien común se puede "usar" o gestionar.

- Sistemas democráticos de elección colectiva de representantes.
- Sistemas de vigilancia: los encargados deben responder ante la organización.
- Sistemas de sanciones para los que falten a las reglas.
- Mecanismos para resolver conflictos.
- Reconocimiento mínimo de derechos de organización autónoma ante autoridades estatales o municipales.
- Las actividades alrededor del recurso de uso común se realizan desde las organizaciones interesadas.

El aporte de Ostrom no está exento de algunas críticas por su apreciación de la naturaleza como "recursos" que podrían ser gestionados por una colectividad humana, olvidándose que éstos son parte de ecosistemas y del sistema de la Tierra, que tienen sus propios ciclos vitales y que no pueden ser "gestionados" de manera antropocéntrica, si es que se pretende una sostenibilidad de esos ecosistemas. Esta realidad se hace muy visible cuando se analizan los comunes de varios pueblos indígenas que, desde su visión, consideran a la naturaleza como su hogar, como su madre y su base vital, a la cual no se proponen "gobernar" sino más bien convivir con ella y cuidarla.

Bienes comunes y bienes públicos

Los comunes han adquirido notoriedad porque son una respuesta a la privatización generalizada que promueve el actual proceso de globalización neoliberal. Sin embargo, esta no es la única respuesta. También han surgido otros conceptos como los "*bienes públicos globales*" o los "*bienes comunes de la humanidad*". Estas propuestas señalan la responsabilidad de la comunidad internacional en la resolución del cambio climático o la crisis

financiera y se proponen evitar que estas crisis sean dejadas al libre albedrío de las leyes del mercado o la especulación financiera. Sin embargo, el inconveniente de estos enfoques es que agrupan en un mismo concepto las nociones de bienes comunes y de bienes públicos.

Ricardo Petrella planteó como "*bienes vitales, esenciales para la vida, el aire, el agua, el capital bioético, los bosques, el sol, la energía y el conocimiento que deben ser reconocidos como un bien común de la humanidad*" (Petrella, 1996). Así mismo, François Houtart propuso a las Naciones Unidas, el año 2009, la adopción de una "*Declaración Universal de los bienes comunes de la humanidad*" que incluye como bienes comunes a la democracia, el multiculturalismo, la lucha contra el cambio climático, y también los servicios de salud, educación, transporte público, electricidad y otros (Houtart, 2009).

A diferencia de las anteriores propuestas, nos parece importante distinguir entre bienes públicos y bienes comunes para marcar la diferencia con las visiones de izquierda del siglo pasado, que sobretodo giraban alrededor de la oposición capitalismo versus socialismo. O en otros términos, propiedad privada de los medios de producción y ley de mercado, por un lado, versus, nacionalización de los medios de producción y planificación económica, por otro.

El aporte de la visión contemporánea de los comunes muestra que hay una alternativa al capitalismo y a la esfera pública dominada por el Estado. Esta es una opinión compartida por muchos activistas e intelectuales que trabajan sobre los comunes como Michel Bauwens, Silke Elfrich y David Bollier, quienes crearon el "*Grupo de estrategias sobre los comunes*"[2] y otros autores como Pierre Dardot y Christian Laval. Este enfoque de los comunes es importante en un momento en el cual la gestión económica del Estado ha mostrado sus límites. Por ejemplo,

2 http://commonsstrategies.org/who-we-are/

muchas empresas públicas fueron manejadas de manera muy similar a las empresas privadas en la planificación centralizada de la economía de la Unión Soviética, así como en países de economía de mercado donde se nacionalizaron industrias, después de la Segunda Guerra Mundial.

La esfera pública es aquella en la que la sociedad delega a instituciones especializadas del Estado la gestión de actividades que no son privadas, como los servicios públicos de escuelas, hospitales, centros de investigación, entidades de gestión política (gobierno, autoridades locales), etc. En última instancia, la esfera pública incluye todo lo relacionado con el Estado, en el sentido más amplio. En cambio, los comunes son el espacio donde los interesados se implican de manera directa. Un involucramiento de características muy diversas, que incluye a cooperativistas que trabajan todos los días en su empresa, a aldeanos que cortan leña unos días al año, o a lectores y colaboradores ocasionales de Wikipedia.

No existe una relación solamente binaria entre lo público y lo privado, entre el mercado y la planificación estatal. En la realidad, existe una relación ternaria entre lo público, lo privado y los comunes. Por ejemplo, en el mundo de la cartografía tenemos, por un lado, una multinacional privada con un cuasi-monopolio privado con "*Google Maps*" y "*Google Street View*"; por otro lado, tenemos agencias públicas de mapeo, la mayoría militares; y por último, están los "activistas de la web" que crearon otra opción denominada "*OpenStreetMap*", que es un mapa de libre colaboración y acceso que tiene cada vez mayor éxito. En el caso de Francia, el Instituto Geográfico Nacional (IGN) perdió en la competencia porque no podía vender mapas digitales que Google ponía a disposición del público de manera gratuita. De otra parte, "*OpenStreetMap*" adquirió fama porque fueron capaces de construir, en muy pocos días, un mapa de Puerto Príncipe, Haití, después de su destrucción por el terremoto el 12 de enero del 2010.

También está la opinión de quienes señalan que en verdad hay una relación cuaternaria entre lo público, lo privado, los comunes y la naturaleza. Esta última tiene sus propios procesos de auto-regulación y una dinámica que tiene que ser tomada en cuenta a la hora de cualquier proceso de "gestión".

Tipología de los comunes

En su concepción original, los bienes comunes eran los bienes naturales, como los bosques y pastizales, a los cuáles los campesinos ingleses de la Edad Media podían acceder para asegurar su subsistencia. Por extensión, el concepto de los comunes se aplicó a todos los recursos naturales manejados en común en sociedades pre-capitalistas: áreas de pastoreo, sistemas comunitarios de riego, pesca, silvicultura, etc.

En los últimos tiempos, se empezaron a conceptualizar los bienes comunes del conocimiento en respuesta al endurecimiento de las reglas de propiedad intelectual. A principios de la década de 1980, aparecieron los "*softwares libres*" que no estaban protegidos debido a que el "*software*", es decir, los programas, no estaban sujetos a un cargo monetario separado del "*hardware*", que eran los equipos de computación que vendía la industria de la informática. Está situación cambió cuando IBM lanzó, en 1981, un plan de contingencia para competir con los nuevos empresarios de Silicon Valley, como Apple, que comercializaban los primeros microordenadores. Microsoft patentó su sistema operativo para facturarlo de forma independiente de la PC "*personal computer*" de IBM. Esta transformación en la industria del software dio lugar a la creación, en 1985, de la FSF, la "*Free Software Foundation*" que sería la organización de apoyo para las licencias de software libre, entre las cuáles la más conocida es la "*General Public Licence*" (GPL10)[3]. Para Richard Stallman, fundador de la FSF, y el movimiento por el software libre, éste es "un bien común de la humanidad" que debe ser accesible a todos.

3 http://www.gnu.org/licenses/licenses.fr.html

Este es un movimiento que ha crecido constantemente hasta el punto que, en la actualidad, la mayor parte del software es libre o basado en software libre.

En la década de los 2000, los comunes del conocimiento se expandieron a través de dos iniciativas. La primera fue la introducción de los *Creative Commons*[4] que son un conjunto de licencias que pueden liberar cualquier obra intelectual, foto, texto, música, etc. de los derechos de autor y de propiedad intelectual. Gilberto Gil, uno de los más grandes artistas brasileños y ministro de cultura en el gobierno de Lula, difundió varias de sus obras bajo la licencia *Creative Commons*. La otra iniciativa se desarrolló en el mundo académico y experimenta el embate de las normas de propiedad intelectual al enfrentarse al "monopolio de hecho" de grandes editoriales que controlan las publicaciones académicas. Una situación en extremo absurda ya que la gran mayoría de los investigadores y los docentes de educación superior perciben un sueldo y no reciben nada por sus publicaciones académicas. En respuesta a esta situación, y para permitir que las universidades de los países del sur, que a menudo carecen de los medios para pagar las suscripciones a revistas académicas caras, fue lanzado el "*Open access initiative*"[5], el año 2002 en Budapest. De esta forma los investigadores del mundo pueden publicar los resultados de su trabajo de manera libre.

La creciente preocupación ambiental y la conciencia de la gravedad de los problemas, como el cambio climático y la contaminación del aire y los océanos, ayudaron a que surja la idea de que los comunes podrían ser el enfoque correcto. Entre las muchas iniciativas que se han tomado para evitar la privatización de los comunes, y las que más éxito han alcanzado, son las vinculadas al agua. Los ejemplos más notables fueron las guerras del agua en Bolivia en las cuales se ganaron peleas en contra de la privatización en Cochabamba y El Alto. Otro ejemplo notable, es

4 https://creativecommons.org/

5 http://www.budapestopenaccessinitiative.org/

el referéndum en Italia en el cual prevaleció el SI al "agua como bien común". Estas victorias, sin embargo, no han devenido en un incremento de la capacidad de la población para gestionar el agua como bien común. En Bolivia, la gestión pública del agua no produjo los resultados deseados, y la transición a una "gestión público-social", que era el reclamo de los movimientos en contra de la privatización, encontró resistencia tanto de las autoridades como de las burocracias sindicales y la tecnocracia de las empresas públicas del agua. De esta manera, estos comunes que involucran a la naturaleza se quedaron a medio camino, como proyectos sin una concreción real.

El gran desafío de los comunes vinculados a la naturaleza es que ahora involucran a millones e incluso miles de millones de personas. En las sociedades pre-capitalistas los comunes de la naturaleza eran gestionados por decenas o cientos de pastores o campesinos, en cambio ahora, algunos comunes, como el clima, requieren de una gestión comunitaria de carácter planetario.

Por último, están los comunes que involucran a cooperativas, mutuales, asociaciones y empresas sociales que están inmersas en la economía social solidaria. Se trata de comunes muy diversos, como puede ser una cooperativa retomada por sus trabajadores después de un conflicto social o un banco mutualista con una cartera de miles de millones de euros. Estas estructuras pueden ser híbridas y tener diferentes dinámicas que las terminan alejando de los comunes. Sin embargo, es de señalar que las cooperativas fueron la primera respuesta del movimiento obrero y el movimiento socialista del siglo XIX como alternativa al capitalismo industrial, basado en la explotación y la alienación de los trabajadores.

En resumen, tenemos "comunes" muy distintos unos de otros. Las diferencias y tensiones son numerosas y muchas veces dificultan la clasificación y delimitación de los mismos. La escala, objeto, formas de autogestión y dinámica de los mismos

complejizan su análisis. El propósito de la producción y su relación con el mercado es otro elemento a considerar que incide sobre los "comunes". No es lo mismo producir para el autoconsumo de una comunidad que producir para el mercado local, nacional o mundial. Los comunes no se desarrollan en el vacío sino que están en permanente interacción con otras formas de gestión pública y privada en ecosistemas que no son inmutables en el tiempo.

Existen diferentes tipos de "comuneros". Por un lado, están los que quieren acceso universal al conocimiento, como los productores de software libre que quieren la más amplia difusión de todos los códigos, y por otro lado, están las comunidades indígenas que sólo comparten sus saberes ancestrales de manejo de semillas con los miembros de su comunidad o con "aquellos en quienes confían".

Esta diversidad, complejidad y tensiones que existen entre los "comunes" lejos de debilitar su enfoque lo enriquece y nos obliga a partir de la realidad antes que de esquemas que, muchas veces, no abarcan las múltiples dimensiones de los procesos de gestión y de construcción de *lo común* que se dan por fuera de lo público y lo privado.

Derechos, "commoning" y el cuidado de los comunes

En el seno de la modernidad occidental y el capitalismo encontramos dos mitos: la soberanía ilimitada del Estado tal como lo define Hobbes en el Leviatán, y la fe en la institución de la propiedad que permite a John Locke vincular la propiedad privada y la prosperidad general. Serge Gutwirth e Isabelle Stengers, seguidos por Fritjof Capra y Ugo Mattei, nos recuerdan que el equilibrio entre los derechos de propiedad y el poder del Estado está en constante evolución (Gurtwirth y Stengers, 2016) (Capra y Mattei, 2015). Estamos en una fase histórica donde el Estado renuncia a una serie de sus prerrogativas para defender

a la propiedad privada, porque el Estado, al final de cuentas, es también un propietario. Entre la soberanía estatal y la soberanía de la propiedad privada no hay lugar para los comunes, que se rigen por un conjunto de derechos y obligaciones en virtud de otras lógicas. Para Ostrom es posible desglosar los comunes en un conjunto de derechos que pueden ser adjudicados a diferentes usuarios: acceso, gestión, alienación, exclusión y eliminación. Los derechos de uso -que incluyen acceso, eliminación y exclusión- están relacionados con los orígenes históricos de los "comunes", como ser el derecho al pastoreo y a los bosques, pero no se aplican realmente a los "comunes" del conocimiento donde existe el derecho de acceso pero no el de exclusión porque no existe rivalidad entre sus usuarios.

Burns Weston y David Bollier van más allá de la simple descripción de los diferentes tipos de derechos y hacen hincapié en la importancia del "commoning", que es el hecho de "hacer en común", de actuar colectivamente para el desarrollo de los comunes. El "commoning" es la lógica que está presente en los diferentes tipos de comunes. El concepto "commoning" permite describir las prácticas que son similares en la gestión de los comunes, excluyendo aquellas que se realizan a través de la propiedad privada o que son asumidas por el Estado y sus instituciones. El concepto de "commonig" se basa en una cultura de cooperación y reciprocidad (Weston y Bollier, 2013). Capra y Mattei desarrollan un enfoque innovador al distinguir una práctica extractivista de una generadora. El sistema jurídico actual se basa en una mentalidad extractivista que atomiza la sociedad en base a la noción de individualismo por la cual todo trato humano es reducible a una relación de propiedad. En cambio, el derecho al "commoning" es generador porque se basa en relaciones de cooperación, reproducción, acceso e inclusión y promueven nuevas prácticas bajo una lógica imaginativa para el desarrollo de los comunes, aquello que en América Latina se denomina el "pro común".

"Commoning" es un derecho generador que promueve conceptos claves para el funcionamiento de todos los comunes. Podemos entonces proponer un principio que una a todos los comunes: el "cuidado". Ostrom ha mostrado aquello que ha permitido perdurar a los comunes a través de diferentes ejemplos de gestión de recursos por diferentes actores locales, a través de normas sociales y acuerdos institucionales. En los diversos ejemplos de comunes podemos ver que, más allá de sus diferencias, sólo la gestión directa y el "cuidado" que realizan las comunidades permiten la sostenibilidad de los comunes. Si los pequeños agricultores dejaran de cruzar y seleccionar sus semillas o variedades de animales, sus prácticas y conocimientos acumulados tendrían mayor riesgo de ser monopolizados por multinacionales, como Monsanto, u organismos paraestatales, como el INRA en Francia. Si los millones de contribuyentes de Wikipedia dejaran de escribir y actualizar sus textos, la mayor enciclopedia del mundo desaparecería o terminaría siendo absorbida por un grupo privado o una estructura pública. Si los habitantes de un pueblo ya no quieren continuar con la gestión de los bosques comunales, estos escaparán a su control. Entonces hay que considerar que en todos los campos existe una presión corporativa, e inclusive estatal, para controlar estos bienes comunes e insertarlos en las dinámicas capitalistas, depredadoras y extractivistas, como parte del modelo dominante.

Bienes Comunes y derechos fundamentales

Como se mencionó anteriormente, en el siglo XIX, durante la aparición de las teorías socialistas y comunistas, se extendió la aspiración de contar con cooperativas o asociaciones obreras de producción que permitieran emanciparse del salario. Mutuales y sociedades de ayuda y asistencia gestionadas por trabajadores completaban el rol de las cooperativas y aseguraban tareas de solidaridad ante enfermedades y la vejez. Estas asociaciones se basaban en un capital común, inalienable e inseparable, que atrajo "comunes" del campesinado feudal. Este fue el principio de

una separación entre la propiedad colectiva y la capacidad de uso de una persona para participar en la producción material.

Al final del siglo XIX y principios del siglo XX empezó a desarrollarse otra visión. La propiedad colectiva se fue transformando en una propiedad pública bajo el control del Estado y las autoridades locales. Dos elementos importantes explican esta transformación:

- Al final del siglo XIX emergió un mundo totalmente nuevo debido a los aportes de la segunda revolución industrial, la aparición de la "gran empresa" bajo el modelo alemán, el desarrollo de redes técnicas – las vías férreas, la electricidad y el teléfono – mientras terminaba el primer período de globalización y se afirmaban las grandes potencias que se dividieron el mundo. En este contexto, la socialdemocracia y el movimiento comunista desarrollaron una visión del socialismo orientada a continuar con el avance de estas redes técnicas y de la gran industria bajo un Estado planificador.

- En la misma época, las aspiraciones populares y las necesidades de una industria moderna convergieron para desarrollar un servicio público de educación gratuita y obligatoria, y sistemas de protección social para cubrir riesgos, enfermedades, accidentes de trabajo y la jubilación. Es entonces que apareció la idea de que los derechos universales no se limiten a los derechos democráticos tal y como estaban enunciados en la declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano, de la revolución francesa de 1789, sino que incluyan "derechos positivos" como los derechos sociales y económicos (derecho a la educación, a la vivienda, etc.) que serían reconocidos, en 1948, por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

En este contexto, los comunes del siglo XIX, heredados de las sociedades feudales y de las cooperativas obreras de producción, entraron en declive por dos cuestiones: por un lado,

no correspondieron a los criterios de progreso y eficiencia que hicierion posible la gran empresa y la planificación estatal; y por otro lado, no permitieron pensar en derechos sociales de carácter universal.

Pasó casi un siglo para que la cuestión de los comunes regrese al centro de la discusión a través del movimiento altermundialista y de círculos académicos. Varias razones explican el regreso de los comunes: el balance negativo de experiencias de administración económica por el estado y el sector privado; el rechazo a las privatizaciones; la crisis de la idea de progreso como fue concebida a principios del siglo XX (inclusive por los estados socialistas que desarrollaron visiones industrialistas); y, finalmente, la aparición de nuevas categorías de comunes, como el conocimiento y la naturaleza. Los comunes de la naturaleza, que abarcan el clima, los océanos, la atmosfera y otros componentes del sistema de la Tierra, están amenazados por las actividades humanas en el actual período histórico, que se denomina el Antropoceno.

Estas nuevas categorías de comunes se caracterizan porque van de la mano de la definición de nuevos derechos universales: "derecho de acceso al conocimiento" para los comunes de la era digital, y "derechos fundamentales" de tercera o cuarta generación para los comunes de la naturaleza.

Después de los derechos civiles y políticos y de los derechos económicos y sociales, se empezaron a definir derechos más generales como "el derecho a vivir en un medio ambiente equilibrado y respetuoso de la salud", integrado en la constitución de Francia en el 2005; o derechos todavía más amplios cómo los "derechos de la naturaleza" que abarcan a elementos no humanos del sistema de la Tierra y que son defendidos por la Declaración Universal de Derechos de la Madre Tierra, propuestos por Bolivia ante las Naciones Unidas[6]. El desarrollo de nuevos

6 http://www.worldfuturefund.org/Projects/Indicators/motherearthbolivia.html,

derechos fundamentales dará un nuevo impulso al concepto de los "comunes" y, así mismo, provocará una reflexión más amplia sobre la relación entre los comunes, la naturaleza, y su relación con lo privado y lo público.

Bienes comunes y democracia

A la luz de la experiencia histórica, el interés más importante en la defensa y expansión del dominio de los comunes es que se constituyen en uno de los enfoques más favorables para ejercer el cuidado de lo común, a través de una real propiedad social y una democracia directa, que no se reduzca a un momento de lucha o de experiencia revolucionaria; o de una relación vital, no necesariamente de propiedad, sino de interdependencias y eco-dependencias, como lo sugieren las ecofeministas considerando los aportes de las reflexiones contemporáneas sobre la crisis del clima, la alimentación o el agua.

La delegación del poder a las instituciones políticas puede corregirse a través de la democracia participativa por la introducción de mecanismos de revocación de los elegidos o por la extensión del derecho al referéndum. Sin embargo, la experiencia nos muestra que hay serias dificultades para poner en práctica estas medidas y, mucho más, para que estas acciones de innovación política puedan perdurar en el tiempo, como es, por ejemplo, el caso de los presupuestos participativos que nacieron en 1988, en Porto Alegre, Brasil. Los comunes requieren de un involucramiento participativo y no solamente de la transformación de las estructuras de poder político. En esa medida, los comunes son un mecanismo para empezar a ejercer, en la práctica, alternativas de sociedad.

Así, los comunes permiten restablecer una tradición del socialismo del siglo XIX, de Owen a Fourier, que coloca en el centro del proceso de emancipación las prácticas sociales a nivel de la educación, las cooperativas, la vida comunitaria, las relaciones entre hombres y mujeres, etc.

Los comunes del conocimiento y los comunes de la naturaleza nos permiten pensar en nuevos derechos fundamentales, y en algunos casos, nos brindan la posibilidad de ejercerlos sin pasar por la esfera pública. El internet es un ejemplo bastante interesante. En los años noventa, empresas privadas como AOL y servicios públicos como Minitel, en Francia, realizaron los primeros intentos de ofrecer nuevas bases de conocimiento y nuevos medios de comunicación para el público en general. Hoy, el internet ha superado aquellas primeras experiencias y se ha impuesto en el mundo entero, motivo por el cual existen muchos defensores de la idea de que su acceso debería ser considerado como un derecho fundamental. Desde los años ochenta, gracias a una comunidad de ingenieros y universitarios que construyeron la red con programas de software libre, el internet logró desarrollarse con una identidad colaborativa y abierta a todo el mundo. Ciertas características permiten definir al internet como un bien común de la humanidad que es administrado por una comunidad técnica capaz de auto gestionarse y donde, al no ser manejada por los Estados, se generan constantemente diversos conflictos y debates. Estos conflictos se experimentan de dos maneras: 1) la intención de controlar el internet a través de mecanismos nacionales creados en nombre de la defensa de la propiedad intelectual, la lucha contra el terrorismo y la pedofilia, y 2) la propuesta de establecer un sistema interestatal que se encargue de gestionarlo. Estas cuestiones son centrales en las movilizaciones que se desarrollan en varios países del mundo contra el ACTA (del inglés Anti-Counterfeiting Trade Agreement, en español Acuerdo comercial anti-falsificación) y explican el surgimiento de nuevas corrientes políticas, como los partidos piratas, o nuevos movimientos sociales como el "*Students for a Free Culture*" (Estudiantes por una cultura libre) que tuvo un impacto importante en Estados Unidos, entre 2007 y 2010.

La radicalización de la democracia acompañada de prácticas sociales de apropiación colectiva como los comunes

y el surgimiento de la defensa de los derechos fundamentales que no están manejados por el Estado podrían constituir un eje de intervención central para una izquierda que busca una transformación social que permita dar pasos hacia un socialismo que no se confunda con el reforzamiento de las estructuras estatales. Esta intervención podría, por un lado, impulsar leyes y políticas que amplíen las libertades y derechos favoreciendo el desarrollo de los diferentes tipos de comunes y, por otro lado, promover el involucramiento de todos en las diferentes formas de propiedad colectiva, difundiendo sistemas de valores basados en compartir y en cuidar del otro. Las formas particulares de esta intervención pueden ser muy variadas y ligadas a mantener y mejorar la producción de los comunes agrícolas y las cooperativas, y a generalizar las prácticas individuales y sociales apoyadas en valores comunes para el cuidado de los bienes comunes.

Hibridaciones y trayectorias comunes

Las relaciones sociales que están en el centro de los comunes son contrarias a la lógica capitalista y a la gestión pública-estatal. Sin embargo, en la realidad existen una serie de interrelaciones y realidades híbridas porque los comunes no pueden escapar a la influencia de su entorno.

Todo indica que el capitalismo no se hubiera podido desarrollar sin el Estado moderno. Esta interdependencia conlleva una influencia reciproca sobre los métodos de gestión, la organización del trabajo, la construcción de las instituciones en varios campos, la investigación, la educación, la innovación, la protección social, la gestión de mercados, etc.

En el ámbito de los comunes, una de las primeras transformaciones fue la adopción, por parte de cooperativas y mutuales, de estructuras muy similares a las de grandes grupos capitalistas. Hoy en día, las cooperativas agrícolas y los bancos mutualistas se encuentran a la vanguardia de ese

proceso de transformación. En los países desarrollados, las cooperativas agrícolas se encuentran en una carrera hacia el gigantismo. En Estados Unidos, son un sector que factura 140 mil millones de dólares. En Francia, representan el 40% del sector alimentario y factura 60 mil millones de euros. Al mismo tiempo, estas cooperativas agrícolas adoptan cada vez más prácticas agroindustriales y formas de gestión muy parecidas a las multinacionales. El sector bancario vive un proceso similar. La diferencia entre los bancos mutualistas y los bancos privados es cada vez menor. Estas transformaciones se explican por tres elementos: primero, la globalización neoliberal que empuja a las cooperativas a asumir métodos de gestión que les permitan hacer frente a la competencia internacional; segundo, el distanciamiento de los cooperativistas "de base" que cada vez se involucran menos en la gestión y cuidado de sus cooperativas; y, finalmente, la exacerbada autonomía de los dirigentes de las cooperativas que promueven el distanciamiento de las bases y aceleran la integración de sus cooperativas con el mundo y las dinámicas de las multinacionales capitalistas.

El segundo proceso de transformación a destacar es cómo la economía colaborativa comienza a estar bajo el control de algunos negocios digitales. La economía circular y la economía colaborativa son conceptos diferentes a los de los comunes. Sin embargo, son parte de la tendencia general a favor de compartir, reciclar y de pequeños circuitos entre productores y consumidores. Un elemento central de los comunes del conocimiento, el digital, ha facilitado la implementación de estas prácticas a través de dispositivos y plataformas que facilitan el compartir. Sin embargo, el ámbito digital de los comunes permite a grandes y poderosos actores beneficiarse de los efectos de la red y apuntar hacia un posible monopolio. Es el caso, entre otros, de las redes sociales como Facebook o Twitter, de las herramientas de trabajo de google y las plataformas colaborativas como Uber, Airbnb o Blablacar.

Frente a estos tipos de “privatización”, dos formas de reacción se están desarrollando. La primera es apuntar a quienes trabajan en estas plataformas para que gocen de los mismos derechos de todo trabajador. Ese es el caso de Estados Unidos, donde hay iniciativas para que a los choferes de Uber se les otorgue el status de asalariados y así puedan acceder a los beneficios sociales que conlleva dicho estatus. La otra reacción, proveniente del mundo de los comunes, busca desarrollar alternativas “libres” de estos grandes consorcios de la economía digital: programas libres, plataformas realmente colaborativas basadas en la cultura del intercambio y sin ánimo de lucro, etc.

Para terminar con la complejidad de los procesos de los bienes comunes y la hibridación, es importante tomar en cuenta el surgimiento y el desarrollo de una lógica de los comunes dentro los servicios públicos, en las instituciones y en las grandes empresas. Si la presencia de los padres de familia para el funcionamiento de los establecimientos escolares es considerada “antigua” y la intervención de los enfermos en los servicios de salud apareció con la epidemia del SIDA en los años ochenta; hoy, esta intervención, es facilitada por las herramientas digitales que permiten a los pacientes interconectarse, incidir sobre su tratamiento y acceder a medicamentos. Lo digital facilita también las iniciativas de control de las instituciones y de las empresas, gracias al accionar de colectivos de ciudadanos que filtran o sistematizan la información y hacen posible la publicación de información en blogs o páginas web.

Debates a profundizar

Un tema que merece una mayor reflexión es aquel vinculado a los modos de gestión de los comunes. La práctica del “cuidado”, que está inmersa en los comunes, quiere decir implicarse, involucrarse y, por consecuencia, estar estrechamente vinculado a la gestión de los comunes. Las formas que adquiera esa intervención pueden ser muy variadas. Los casos de los grandes comunes

como Wikipedia o del internet en sí mismo, son particularmente interesantes porque tienen funcionamientos similares a algunos movimientos de reciente aparición como los "Indignados" u "Occupy" que se basan en tres principios: participan quienes lo deseen, las decisiones se adoptan por consenso, y, los acuerdos alcanzados son socializadas al nivel local más amplio posible.

Esta forma de funcionamiento, sin embargo, presenta ciertos problemas porque tiende a dejar de lado el debate político y no transparenta realmente los procesos de toma decisión que ocurren fuera de las grandes asambleas. Esto nos plantea una cuestión central para la gestión de comunes cada vez más amplios: ¿qué entendemos realmente por "democracia real"? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? ¿Cómo profundizar esa democracia real para que no acabe siendo cooptada o distorsionada por formas político partidarias o estatales?

No sólo se trata de la democracia al interior de los comunes sino en relación al Estado. ¿Cuál debe ser la postura de los comunes frente al Estado? ¿Qué tipo de transformaciones deben producirse en el Estado desde la perspectiva de los comunes? ¿Es posible "comunizar" el Estado o por el contrario el más grande aporte de los comunes es crear una suerte de contrapoder al Estado preservando siempre un tipo de autonomía de los comunes frente al poder estatal? ¿Cómo combinar ambas estrategias de transformación radical del Estado y, al mismo tiempo, de construcción de un contrapoder de los comunes al Estado? De hecho, muchas realidades, sobre todo en los países del sur, nos muestran dinámicas acaparadoras del Estado que tienden a reglamentar y tener dominio legal y fiscal sobre todas las actividades, en particular, las relacionadas con la gestión territorial, a pesar de los innumerables instrumentos que se han ido creando en sistemas legislativos locales y multilaterales, afectando de este modo la existencia de las estructuras de los comunes vigentes.

Así mismo, es fundamental reflexionar sobre cuál es la visión de prosperidad, modernidad o futuro que tienen los comunes. En la actualidad toda forma de gestión privada, estatal y comunitaria responde a una cierta dinámica que implica un ahora y un mañana. ¿A dónde se quiere llegar con los comunes? ¿Hay una visión crítica compartida en el movimiento de los comunes sobre el desarrollo, el progreso, el productivismo y la modernidad? ¿No es este un tema esencial para el potenciamiento de los comunes en el siglo XXI?

Por último, es fundamental reflexionar sobre la relación de los comunes con la naturaleza. Es decir, cómo se construye y se alienta la promoción y necesidad de comunes no antropocéntricos en el siglo XXI. Los comunes más antiguos practicados por pueblos indígenas no eran antropocéntricos. Estas relaciones eco-sociales, en un momento de crisis planetaria, son más necesarias que nunca, por lo que tienen que darse a una escala jamás antes vista. ¿Qué formas de gestión de los comunes son las más apropiadas en relación al clima, los océanos y los glaciares? Hasta ahora se han ensayado iniciativas inter-estatales que han sido poco efectivas. ¿Cómo construir formas de gestión para estos comunes de carácter planetario? ¿Cómo generar una conciencia global que realmente asuma el desafío de nuestro tiempo de "cuidar" la Tierra?

Bibliografía

Azam, G. (2010). *Le temps du monde fini*. Paris, France: Les liens qui libèrent.

Bollier, D. y Helfrich, S. (2012). *Wealth of the Commons: A World Beyond Market and State.* Amherst, Massachusets, USA: Levellers Press.

Bollier, D. (2014). *Think Like a Commoner: A Short Introduction to the Life of the Commons.* Gabriola Island, BC, Canada: New Society.

Bollier, D. y Helfrich S. (2015). *Patterns of Commoning*. Amityville, NY, USA: Commons Strategy Group.

Bollier, D. (2015) *Who May Use the King's Forest? The Meaning of Magna Carta, Commons and Law in Our Time*. http://bollier.org/blog/who-may-use-kings-forest-meaning-magna-carta-commons-and-law-our-time

Bowers, C. (2006). *Revitalizing the Commons: Cultural and Educational Sites of Resistance and Affirmation*. Lanham, MD, USA: Lexington Books.

Bowers, C. (2012). *The Way Forward: Educational Reforms that Focus on the Cultural Commons and the Linguistic Roots of the Ecological Crisis*. USA: Eco-Justice Press, LLC.

Capra, Fr. y Mattei, U. (2015). *The Ecology of Law. Toward a Legal System in Tune with Nature and Community*, San Francisco, CA, USA: BerrettKohler Publishers.

Coriat, B. *et al.* (2015). *Le retour des communs, la crise de l'idéologie propriétaire*. France: Les Liens qui Libèrent Editions.

Dardot, P. & Laval, C. (2014). *Commun, essai sur la révolution du 21ème siècle*. Paris, France: La Découverte.

Fourier, C. (1996). *The Theory of the Four Movements*. Cambridge, England: Cambridge University Press

Gurtwirth, S. & Stengers, I. (2016). *Le droit à l'épreuve de la résurgence des commons*, Revue juridique de l'environnement, 2016/2, p. 306 – 343.

Houtart, Fr. (2009) *Pour une déclaration universelle du bien commun de l'humanité*. http://journal.alternatives.ca/spip.php?article4898.

Le Crosnier, H. *et al.* (2015). *En Commun, introduction aux communs de la connaissance*. France: C&F Éditions.

Linebaugh, P. (2014) *Stop, Thief!: The Commons, Enclosures, and Resistance*. Oakland, CA, USA: PM Press.

Hardin, G. (1968). *The Tragedy of the Commons*, Science Dec Vol. 162, Issue 3859, pp. 1243-1248

Menzies, H. (2014). *Reclaiming the Commons for the Common Good*. Gabriola Island, BC, Canada: New Society.

Ostrom, et al. (2012). *The Future of the Commons: Beyond Market Failure and Government Regulations*. London, England: Institute of Economic Affairs.

Ostrom, E. (2015). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge, England: Cambridge University Press

Ostrom, E. (2010). *La Gouvernance des biens communs, Pour une nouvelle approche des ressources naturelles*, Bruxelles, Bélgique: De Boeck. Versión original 1990.

Petrella, R. (1996). *Le bien commun:* Éloge *de la solidarité*. France: Éditions Labor

Samuelson, P. (1954). *The Pure Theory of Public Expenditure*, The Review of Economics ans Statistics, Vol 36, N°4.

Weston, B. & Bollier, D. (2013). *Green Governance, Ecological Survival, Human Rights and the Law of the Commons*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Ecofeminismo

Por Elizabeth Peredo Beltrán

El ecofeminismo es una teoría crítica, una filosofía y una interpretación del mundo para su transformación. Coloca en una sola perspectiva dos corrientes, de la teoría y práctica política, emergentes de la modernidad que son la Ecología y el Feminismo y procura, a partir de allí, explicar y transformar el sistema de dominación y violencia actual enfocando su atención en la crítica del patriarcado y la sobreexplotación de la naturaleza como parte de un mismo fenómeno.

Su enorme valor para las Alternativas al Sistema radica en que es precursora de un diálogo entre propuestas diferentes emanadas de las luchas sociales y la teoría política del último siglo. Pone en interacción dos corrientes de pensamiento y militancia que han concebido una sociedad alternativa cuestionando los pilares económicos y culturales constitutivos más influyentes de la opresión y crisis del mundo contemporáneo: la relación de dominio del ser humano con la naturaleza y la relación de dominación, desigual y violenta del patriarcado: del hombre sobre la mujer.

El ecofeminismo, al mismo tiempo, desarrolla una propuesta de transformación social que busca la integralidad de los cambios

sociales sobre la base de reconocer las interdependencias entre seres humanos y con la naturaleza ya que considera que las personas somos interdependientes y eco-dependientes, es decir, que todos y todas necesitamos de cuidados y atención para sobrevivir, es más, que somos seres que necesitamos cuidado de calidad para vivir "una vida que merezca ser vivida" así como la naturaleza requiere de cuidado y respeto a sus límites y ciclos vitales (Herrero 2013, Eisler 2014). La transformación que propone el ecofeminismo se apoya básicamente en poner en evidencia las bases materiales del cuidado y sostenibilidad de la vida y denuncia los anclajes del sistema de dominación capitalista que son básicamente la invisibilización, la desvalorización, el menosprecio, la explotación, el despojo y la apropiación del saber, el conocimiento, el trabajo y de toda aquella actividad -realizados en su mayoría por mujeres- sin los cuales la sobrevivencia humana, la producción y la reproducción de la cultura y de la sociedad serían imposibles (Shiva 1995, Herrero 2013).

El ecofeminismo propone un análisis crítico de la economía capitalista y el patriarcado y del pensamiento único que estructura el mundo como pares de opuestos y les otorga un valor jerárquico "hombre-naturaleza" "bueno-malo" "racional-salvaje" que el Occidente patriarcal ha desarrollado como complemento ideológico y filosófico del poder y del dominio sobre la naturaleza, que es absolutamente funcional al capitalismo. Este pensamiento, dicotómico y reduccionista, se traslada a otras dimensiones de la vida y la cultura, a los sistemas de valores: lo bueno y lo malo, la cultura y la naturaleza, la ciencia y el conocimiento tradicional, el hombre y la mujer, el trabajo masculino y el trabajo femenino.

> *"Estas díadas se asocian unas con otras, en lo que Celia Amorós denomina 'encabalgamientos'. Un encabalgamiento particularmente transcendente es el que forma los pares cultura/naturaleza y masculino/femenino. La comprensión de la cultura como superación de la naturaleza justifica ideológicamente su dominio y explotación. La consideración de la primacía de*

lo masculino (asociado a la razón, la independencia o la mente) legitima que el dominio sobre el mundo físico lo protagonicen los hombres, y las mujeres queden relegadas al cuerpo, al mundo inestable de las emociones y a la naturaleza" (Herrero y Pascual, 2010).

Los ecofeminismos, más allá de sus diferencias, coinciden en la idea básica de que la opresión de las mujeres –y de los hombres- y la sobreexplotación de la naturaleza son parte de un mismo fenómeno, y denuncian un orden cultural/simbólico —el patriarcado— y un orden económico —el capitalismo— que invisibiliza, desprecia, violenta y se apropia del trabajo de cuidado de la vida humana sobreexplotando a los cuerpos y a las mujeres –quienes por la división sexual del trabajo, impuesta socialmente por el patriarcado, son las que realizan mayormente los trabajos de cuidado- y sobreexplota a la naturaleza llevándola a los límites del despojo, aun a pesar de que ésta constituye la base fundamental para el bienestar y la sostenibilidad de la vida en el planeta.

A tiempo de ser una propuesta teórica y política, es también un movimiento social, por lo que con más propiedad podemos hablar de "los ecofeminismos", es decir, de una diversidad de movimientos, posturas y corrientes que se encuentran en diálogo y debate.

Y por tanto, el ecofeminismo es una propuesta en evolución que se nutre de movimientos dinámicos y propositivos que van prefigurando una propuesta política de transformación social en construcción que se alimenta de las luchas, las experiencias y los aportes teóricos de los movimientos feministas, de los movimientos sociales, de las mujeres, activistas, académicas y filósofas desde diferentes vertientes: la esencialista, la espiritual, la constructivista, los ecofeminismos del norte, los ecofeminismos del sur… y cuenta con la adhesión de activistas mujeres y hombres de corrientes y movimientos sociales diversos que ven

en el ecofeminismo un camino alternativo para transformar la sociedad. El ecofeminismo se ha ido construyendo con las contribuciones de individualidades y colectivos a lo largo de la historia.

Algunos antecedentes

Hemos dicho que el ecofeminismo articula ecología y feminismo en su propuesta.

El movimiento ecologista surgió en el siglo pasado ante el impacto de la sociedad industrial sobre el planeta, y lo cierto es que parte importante de la reflexión ecologista acerca de los límites planetarios ha sido hecha por mujeres desde los años 50 y 60. Incluso desde mucho antes, las mujeres eran las primeras en protestar contra la destrucción de los equilibrios de la vida, los impactos de la era industrial, la energía nuclear y la violencia de la guerra.

Uno de los referentes más importantes del movimiento ecologista fue Rachel Carson, bióloga y oceanógrafa norteamericana que denunció el uso de pesticidas en la II Guerra Mundial observando que esto condujo a la proliferación de su uso en la producción agrícola y la contaminación de los ecosistemas y la salud humana y de otras especies. Su trabajo fue emblemático para el origen de la reflexión ecológica; su libro *La Primavera Silenciosa* (1958-1964) se constituyó en una de las contribuciones más visionarias críticas a la noción de progreso y del agronegocio por contener los primeros elementos de una filosofía ecologista de crítica a la relación de dominio sobre la naturaleza:

> "*Aún se habla en términos de conquista. Aún no hemos madurado lo suficiente como para vernos como una parte ínfima de un universo increíblemente vasto. La actitud del ser humano hacia la naturaleza es de fundamental importancia, simplemente porque hemos adquirido el poder funesto de*

alterar y destruir la naturaleza. Pero el ser humano es parte de la naturaleza y su guerra contra ella es, inevitablemente, una guerra contra sí mismo" (Carson, 1962).

Por su parte, el Informe Meadows sobre *Los límites del Crecimiento,* elaborado para el Club de Roma y que contribuyó a la Cumbre de la Tierra y a los argumentos sobre la economía, la ecología y el desarrollo, tuvo las sustantivas contribuciones de una mujer, Donella Meadows quien, junto a un grupo de científicos, dirigió la realización de este informe sobre la insostenibilidad del desarrollo, cuestionando el principio del crecimiento económico ilimitado. Esta contribución tuvo un impacto muy grande en las narrativas ecologistas y anti sistémicas hasta el día de hoy. Este informe analizó, con profundidad y en proyección hacia el nuevo siglo, el consumo de recursos, la distribución económica, el crecimiento demográfico y la contaminación por lo que ha sido considerado como un notable intento para orientar a la humanidad por un camino distinto del industrialismo. Aunque para decir lo mismo, muchos activistas citan a Einstein, Donella Meadows era verdaderamente una precursora del pensamiento complejo y del cuestionamiento a los sistemas de pensamiento tradicionales y reduccionistas de la ciencia:

"*…si queremos contribuir a la profunda reestructuración de sistemas que se necesita para resolver los graves problemas del mundo: pobreza, contaminación y guerra, el primer paso es* ***pensar diferente***" (Meadows, 1991).

Desde otra vertiente, tenemos la emergencia del feminismo como una de las rebeliones sociales más importantes del siglo pasado. Iniciado por el movimiento sufragista, las pensadoras de los procesos sociales de la revolución rusa y el proceso político alemán y europeo, se desarrolló más adelante con los aportes sustantivos del pensamiento de Simone de Beauvoir quien reavivó el feminismo de la época sufragista desde la filosofía y la crítica del patriarcado sobre la construcción social de los géneros y la naturalización de los roles tradicionales de la mujer:

"No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, físico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; la civilización es quien elabora ese producto intermedio entre el macho y el castrado al que se califica como femenino" (Beauvoir, 1949).

Alicia Puleo indaga en las obras de Beauvoir los elementos que aportaron en la reflexión sobre la relación Mujer-Naturaleza, que en su obra son pocos por estar más concentrada en la "construcción" del ser femenino. Pero aun así, sus reflexiones sobre la Naturaleza incorporaron elementos sustantivos para la evolución del pensamiento y la propuesta feminista:

"El hombre busca en la mujer el Otro como Naturaleza y como su semejante. Conocemos, no obstante, los sentimientos ambivalentes que inspira la Naturaleza en el hombre. El la explota pero ella lo aplasta, de ella nace y en ella muere… Alternativamente aliada y enemiga, aparece como el caos tenebroso del que brota la vida, como la vida misma y como el mas allá hacia el que tiende: la mujer resume la Naturaleza como Madre, Esposa e Idea… desde la aparición del patriarcado, la vida reviste a los ojos un aspecto doble: es conciencia, voluntad, trascendencia, es espíritu; y es materia, pasividad, inmanencia, es carne. […] El caso del hombre es radicalmente diferente, no alimenta a las abejas mediante un simple proceso vital, sino con actos que trascienden su condición animal… en esta acción experimenta su poder, plantea fines, proyecta caminos hacia ellos, se realiza como existente…" (Beauvoir, citada en Puleo, 2009).

Pero fue Françoise d'Eaubonne, una activista feminista francesa, contemporánea de Beauvoir, la primera en plantear la relación entre ecología y feminismo, y de acuñar el término en 1974 en su libro *El feminismo o la muerte,* e impulsar un movimiento en esa década. Lo hizo planteando el término **ecología-feminismo** como una respuesta al hecho de que la humanidad estaba ante

una disyuntiva entre «feminismo o muerte» por la devastación de los bienes naturales. Argumentó que solo el feminismo era capaz de asegurar la defensa de la vida en el planeta ante el fenómeno del crecimiento insostenible y reivindicó para ello el control sobre el propio cuerpo, como garantía de la sostenibilidad y la regulación del crecimiento de la población, que en su juicio era un mandato patriarcal. Ella decía que "si la sociedad masculina continúa, mañana no habría ya humanidad."

> *"Hasta el momento, las luchas feministas se han limitado a demostrar el perjuicio a más de la mitad de la humanidad. Ha llegado la hora de demostrar que con el feminismo es la humanidad entera que va a mudar [...] El feminismo, al liberar la mujer, libera la humanidad entera. Es lo que más se asemeja al universalismo. Se encuentra en la base de los valores más inmediatos de la Vida y es por aquí que coinciden la lucha feminista y la lucha ecologista"* (d'Eaubonne, 1974).

También planteaba que "*el sistema capitalista es el motor que hace del patriarcado un poder devastador*" y que "*el socialismo no está libre de ello*".

Su reflexión estaba motivada por la destrucción del planeta y el sistema de dominación absolutamente insostenible que, en su criterio, tenía su origen en el patriarcado, en la organización de relaciones sociales que someten a la naturaleza, a las mujeres y lo femenino. Planteaba que "*mujeres y naturaleza han de unirse*" y puso en el debate feminista la cuestión de cómo tratar la relación Naturaleza y Mujer sin reproducir la naturalización de las identidades de género. Es una de las primeras en hablar de la expropiación del **tiempo** femenino y de la decisión sobre el propio cuerpo en cuanto a la procreación.

Aunque eran contemporáneas, d'Eaubonne disentía con Simone de Beauvoir, en cuanto a que las mujeres debían ser consideradas cultura, no naturaleza. Françoise d'Eaubonne

reivindicaba la cercanía de las mujeres a la naturaleza y buscó revalorizar sus prácticas, considerándolas de valor universal y vitales para la humanidad y reivindicando esta posición como parte de una crítica a la modernidad que explota la naturaleza y las mujeres sometiéndolas al mandato de la reproducción y el crecimiento. Ella postuló que se debería crear un movimiento mundial pacifista para el control de la natalidad y, por tanto, fortalecer la decisión sobre el propio cuerpo y la propia vida.

Al final del siglo XX, numerosas pensadoras contribuyeron a desarrollar las ideas básicas del primer ecofeminismo que cuestionó las jerarquías que establece el pensamiento occidental patriarcal: cultura-naturaleza, mente-cuerpo, hombre-mujer…, revalorizando los términos de la dicotomía antes despreciados: mujer y naturaleza, y enfrentándose al militarismo, a la guerra, a la energía nuclear y a la degradación ambiental -decían ellas- como manifestaciones de una cultura sexista que había desvalorizado la naturaleza.

Este ecofeminismo, crítico de la masculinidad, desarrolló las primeras generaciones de crítica sistémica ecologista e inspiró a miles de mujeres y a movimientos similares, sobre todo en Norteamérica.

Esencialismo y Constructivismo

Según Yayo Herrero, de Ecologistas en Acción, el desarrollo del ecofeminismo prefigura dos grandes tendencias. Por un lado, el ecofeminismo *esencialista* que asocia el ser mujer con la naturaleza y, por tanto, concluye que la defensa de la naturaleza es inherente a su identidad de género. Toma como ejemplo el feminismo de Petra Kelly, quien plantea que las mujeres tienen una capacidad innata de interpelar al sistema por su capacidad de parir. Por otro lado, un ecofeminismo *constructivista* que insiste en que la relación cercana de *"mujeres naturaleza se sustenta en una construcción social que pasa por la asignación de roles que dan*

origen a la división sexual del trabajo, la distribución del poder y la propiedad en las sociedades patriarcales" (Herrero, 2013) y que es eso lo que despierta la conciencia ecofeminista en las mujeres.

Ella plantea que en su evolución se pueden distinguir:

1) los ecofeminismos esencialistas que critican la subordinación femenina y de la naturaleza y proponen reivindicar el ser mujer como alternativa para salvar el planeta

2) los ecofeminismos del sur que critican el patriarcado y el "mal desarrollo" y consideran a las mujeres portadoras del respeto a la vida

3) los ecofeminismos constructivistas que consideran que la relación de las mujeres con la naturaleza obedecen a una construcción social y está vinculada a la división sexual del trabajo que sustenta las sociedades patriarcales capitalistas.

Lo cierto es que, desde diferentes vertientes y con miradas distintas, los ecofeminismos se han desarrollado enriqueciéndose mutuamente y dando lugar a la construcción de una corriente de pensamiento y acción política diversa en constante evolución y que comparte básicamente una visión sistémica de la relación interdependiente entre seres humanos con la naturaleza.

De hecho, estas reflexiones profundas que hemos mencionado, aunque aún iniciales son base también para que estudiosas y pensadoras de los años 70 y 80 avanzaran en la teoría sobre la construcción del patriarcado y su relación con la Naturaleza y analizaran con más profundidad la relación con la devaluación de lo femenino. Es el caso de la antropóloga Sherry Ortner "*que afirma que el colectivo femenino habría sido desvalorizado por ejercer funciones como la crianza y la cocción de alimentos que operan con un elemento previamente devaluado: La Naturaleza*" (Ortner citada por Puleo, 2009). O la obra de Riane Eisler, pensadora

austriaca-norteamericana que, en 1987, describió mediante el análisis de la antropología y la historia cómo el patriarcado arrebató el poder a las mujeres y estableció, culturalmente, un doble rasero epistémico para valorar y considerar a las mujeres y la naturaleza como inferiores, en una sociedad jerárquica y depredadora (Eisler, 1989).

El Ecofeminismo del Sur y la crítica del "mal desarrollo"

Pero el ecofeminismo –se dice- es también una práctica muy antigua que va reconstruyéndose en las luchas sociales y en defensa de la Naturaleza. En la década de los 70 surgieron otros movimientos ecofeministas en el Sur con diferentes características que recuperaron, precisamente, la lucha ancestral de las mujeres por la defensa de la vida. El movimiento Chipko, del Himalaya asiático, es uno de los más emblemáticos; surgió en la India en la década de los 70 como una respuesta a las políticas agroforestales que implicaban el talado de miles de árboles. Las mujeres de los montes Himalaya, siguiendo una tradición de su propia historia, resistieron estas políticas abrazando a los árboles como lo hicieran sus antecesoras.

Era el resurgimiento de un movimiento de resistencia de hace más de 300 años atrás, cuando en 1730, Amrita Devi, mujer de una comunidad de la religión Beshnoi, que prohibía cazar animales y talar árboles, perdió la vida resistiendo la tala de árboles junto a sus hijas y más de 350 aldeanos que hicieron lo mismo para evitar que mataran los árboles, hasta que se logró prohibir la tala en esa región.

Esta Antigua práctica de resistencia resurgió en 1974 cuando otra mujer hindú, Gaura Devi organizó a las mujeres de su pueblo para proteger los 2.500 árboles próximos al río Alaknanda que las autoridades querían talar. Esta acción impidió su tala y obligaron al gobierno de Uttar Pradesh a prohibir agresiones similares en la

zona, con una moratoria de diez años. Esta manera de cuidar las áreas boscosas del Himalaya, abrazando árboles, se convirtió en una forma **pacífica de resistencia** a la deforestación y devino en un emblema con reconocimientos internacionales. Este movimiento recibió el Premio Nobel Alternativo (Right Livelihood Award) y trascendió al mundo por su mensaje de cuidado, saberes tradicionales y no violencia, e inspiró a una de las mujeres más representativas del ecofeminismo del Sur, Vandana Shiva:

> *"la violencia hacia la naturaleza, que parece inherente al modelo de desarrollo dominante, se asocia también con la violencia hacia las mujeres que dependen de la naturaleza para el sustento de ellas, sus familias y sus sociedades"* (Shiva, 1995).

Este ecofeminismo, nacido de las experiencias de resistencia antisistémica en el Sur, resalta la vinculación de las mujeres y la Naturaleza, critica la razón dicotómica y androcéntrica del desarrollo y la ciencia y reivindica la relación de las mujeres con la lucha por el respeto a la vida. Incorpora el análisis del colonialismo como una pieza fundamental para la comprensión de la destrucción de los bienes naturales y el desarrollo del capitalismo. Este feminismo define como **"*mal desarrollo*"** al modelo económico occidental impuesto en los países del Tercer Mundo, un modelo que exacerba el despojo y la destrucción de la naturaleza para beneficiar a unas cuantas élites del norte.

Shiva (India) y Mary Mies (Alemania) desarrollaron entre los años 80 y 90las teorías y postulados más elaborados del ecofeminismo profundizando la comprensión de cómo la lógica dicotómica del sistema dominante del capitalismo obedece a una visión patriarcal:

> *"… la revolución científica de Europa (S. XV y S. XVII) produce el desarrollo de la ciencia patriarcal," afirma Shiva, "la revolución científica de Europa transformó la naturaleza de* terra mater *en una máquina y una fuente de materias primas, con dicha*

transformación quedaron eliminadas todas las limitaciones éticas y cognoscitivas que impedían violentarla y explotarla. La revolución industrial convirtió la economía… *en un proceso de producción de bienes para hacer el máximo de ganancias*" (Mies y Shiva, 1993).

Considera a las mujeres portadoras del respeto a la vida y cuestiona al "mal desarrollo" occidental como la causa principal del despojo de conocimiento, de naturaleza y riqueza de las mujeres y de las poblaciones indígenas.

*"El **mal desarrollo** es mal desarrollo en pensamiento y acción. En la práctica, esta perspectiva fragmentada, reduccionista y dualista viola la integridad y armonía del hombre con la naturaleza y la armonía entre el hombre y la mujer. Rompe la unidad cooperativa de lo masculino y femenino, y pone al hombre despojado del principio femenino, por encima de la naturaleza y la mujer, y separado de ambas. La violencia con la naturaleza, de la cual es síntoma la crisis ecológica y la violencia con la mujer, de la cual es síntoma su sometimiento y explotación, surgen de esa subyugación del principio femenino*" (Shiva, 1995).

Pero además esta corriente es muy crítica respecto de la dicotomía reduccionista de la sociedad industrial que produce una forma de conocer y de pensar, violentos y excluyentes, bajo la cual la Naturaleza entra bajo las categorías de productividad o no productividad y por tanto se puede intervenir, inclusive concibiendo que se la puede transformar y hacerla "crecer". Centra su análisis en cómo la ciencia moderna, la del "mal desarrollo", nace para controlar la naturaleza, convertirla en objeto sobre el que se puede intervenir para dominarla. Por ello, afirma que la ciencia moderna, que nació con Francis Bacon en Siglo XVI y "*prometió crear una raza bendita de héroes y superhombres que dominarían la tierra y la sociedad*", es un "*proyecto patriarcal*" en el que "*había una dicotomía entre macho y hembra, espíritu y materia, lo objetivo*

y lo subjetivo, lo racional y lo emocional…(y predominaba) la comprobación de hipótesis mediante manipulaciones controladas de la naturaleza… con claras metáforas sexistas…." (Shiva, 1995).

Sostiene que el reduccionismo patriarcal es violento:

1) *contra la mujer*: las mujeres, los pueblos tribales y campesinos por la división experto-no experto que los despoja de su conocimiento…

2) *contra la naturaleza*: cuando la ciencia moderna destruye su integridad tanto en el proceso de percepción como en la manipulación.

3) *contra los beneficios del conocimiento*: pues la violencia contra la naturaleza recae sobre el pueblo.

4) *contra el conocimiento:* pues la ciencia reduccionista suprime y falsifica los hechos y declara irracionales los conocimientos tradicionales (Shiva, 1995).

Cuestiona asimismo los indicadores de crecimiento tradicionales que rigen en la sociedad moderna, que en realidad -recogiendo los análisis del movimiento antiglobalización- miden más bien la destrucción (Shiva, 1995). Esta es una reflexión que la vincula a los diferentes activismos, academia y movilizaciones sociales que cuestionan la globalización del capitalismo en las décadas de los 80s y 90s.

Este feminismo llamado "*esencialista*" concluye que la sostenibilidad y el cuidado de la vida se dan por cualidades de las mujeres en su relación con la naturaleza, pues las mujeres son productoras de vida. Según María Mies "*hacen crecer las cosas*":

"a) Su interacción con la naturaleza, con su propia naturaleza así como con el medio externo fue un proceso recíproco. Entienden

que sus cuerpos y la naturaleza son productivos de la misma manera.

b) Aunque se apropian de la naturaleza, su apropiación no constituye una relación de dominación o de propiedad. La mujer coopera con su cuerpo y con la tierra para "dejar crecer y hacer crecer".

c) Como productoras de nueva vida también se convirtieron en las primeras productoras de medios de subsistencia de la primera economía productiva, producción y creación de relaciones sociales, sociedad e historia" (Shiva, 1995).

Ecofeminismo ecuménico y espiritualidad

Otra expresión importante en esta línea, es el ecofeminismo Latinoamericano. Éste tiene parte de su origen en las reflexiones de mujeres religiosas progresistas que trabajaban con comunidades indígenas y con comunidades pobres de barrios marginales en situación de despojo territorial y luchas de resistencia por defender sus territorios, sus ríos, sus bosques, o defenderse de la pobreza y la marginalidad. Es en estos espacios, de confrontación concreta de las mujeres con la violencia y la pobreza, donde se contextualiza al surgimiento de esta corriente.

Ivone Gebara (Brasil) es una de sus más destacadas representantes. Teóloga, cercana a la Teología de la Liberación, empezó a cuestionar ese enfoque por no contener una sensibilidad respecto del cuerpo, la sexualidad, el aborto, la problemática del trabajo en el hogar y otros temas como el análisis de la culpabilidad como un mecanismo de dominio contra las mujeres para mantenerlas en la sumisión y la pobreza. Así, desarrolló una propuesta que miraba sobre todo las enormes injusticias contra las mujeres y sus cuerpos que eran objeto de "perdón" por la jerarquía eclesiástica pero no eran percibidas realmente por la Teología de la Liberación.

> *"el feminismo ha sido para mí un encuentro, una conciencia, un encuentro con mujeres del medio popular, un malestar, un aprendizaje… y de repente procedí a hablar y no sé cómo me volví teóloga feminista. No puedo decir que fue una determinada mujer la que me hizo cambiar, sino un movimiento, una conciencia creada por periódicos, libros, artículos y por el cotidiano vivir en un barrio, por mirar cómo vive la gente"* (Gebara, 2000).

Mantiene el postulado del principio femenino para el cuidado y la reproducción de la vida, y cuestiona cómo la ideología dominante y, en particular, el esquema teológico tradicional, refuerza la opresión y una visión androcéntrica de la espiritualidad a partir de "la estructura del Dios creador, del Hijo único que sufrió por nosotros". Este esquema obliga a las mujeres a tener una concepción de que el sacrificio es válido porque se lo puede justificar hasta como una forma de contribuir a la sociedad basada en la culpa.

Iconos femeninos de la lucha social latinoamericana como Domitila Chungara, los movimientos por la tierra y la vivienda, los movimientos marianos, todos ellos confluyen en esta visión que reivindica el compromiso y la lucha de las mujeres por una transformación social, cuestionando las bases de la opresión de las religiones y la gran propiedad a través de la naturalización de los roles de la mujer y de la pobreza.

> *"Existe una idea de naturaleza que hay que cambiar; el sacerdocio de las mujeres no es esencial, sino que se reconozca su derecho a pensar, actuar, tener liderazgo, decir cosas distintas que los hombres y que sean reconocidas por eso. Hay que crear nuevas relaciones en la sociedad; eso quiere decir que también hay que repensar los contenidos teológicos, porque hay cosas que ya no se pueden sustentar, que han sido válidas en un mundo teocéntrico y medieval, donde todo era organizado desde una*

imagen de Dios como «padre todo poderoso, creador del cielo y de la tierra" (Gebara, 2000).

El ecofeminismo de la espiritualidad y la teología ha dado mucho que hablar a la Iglesia y ha generado una reacción de la jerarquía eclesiástica dedicada a criticar, desde la doctrina católica más conservadora, la rebelión de mujeres teólogas y religiosas comprometidas con el feminismo.

Ecofeminismo y extractivismo: Mi cuerpo, mi territorio

Una corriente más amplia que se ha ido forjando en América Latina y otras partes del mundo, en contextos de conflictos medioambientales de regiones que están siendo sobreexplotadas por sus recursos naturales, la minería, el petróleo y la deforestación. Esta corriente tiene la participación de mujeres que reaccionan fundamentalmente defendiendo el territorio y, a partir de allí, denuncian la violencia medioambiental por impactos en sus vidas como mujeres.

"*…en el contexto de las actuales resistencias al extractivismo, el lenguaje de valoración de las mujeres enmarcado en la cultura del cuidado tiende a expresar un ethos procomunal potencialmente radical, que concibe las relaciones sociales desde otra lógica y otra racionalidad, cuestionando el hecho capitalista desde el reconocimiento de la ecodependencia y la valoración del trabajo de reproducción de lo social*" (Svampa, 2015).

Militancias destacadas como la de Berta Cáceres, líder hondureña y Premio Goldman, asesinada por sicarios defensores de los intereses de una trasnacional de las mega represas, o la de Máxima Acuña, líder defensora de las lagunas de la zona andina del Perú en la resistencia a la minería y que enfrenta acciones de hostigamiento por su activismo, son representantes de esta

corriente que encarna la amplia resistencia de las comunidades que ha tocado a los feminismos latinoamericanos.

Esta corriente del ecofeminismo de algún modo plantea caminos que cuestionan la división entre esencialismo y constructivismo, porque explican que la devastación ambiental y el extractivismo afectan a las mujeres en su vida diaria, y profundiza y exacerba su vulnerabilidad no solamente porque añade una carga mayor de trabajo profundizando la explotación en las tareas domésticas como colectar agua, alimentar a su familia, cuidar su salud y la de los suyos, sino que las desplaza a contextos de mayor vulnerabilidad ante la violencia machista, la trata, la prostitución y los feminicidios.

Aunque podría decirse que es esencialista, al mismo tiempo trasciende el escencialismo y cuestiona el sistema en el terreno económico y político, buscando la construcción de una relación diferente con la naturaleza:

> *"Desde el imperativo ético político que nos demanda este tránsito del modelo rentista extractivista hacia el buen vivir y la defensa de los derechos de la Tierra, los grupos de mujeres organizadas, ecofeministas en resistencia y lucha versus el avasallante sistema mundo del capitalismo depredador, analizamos y exponemos nuestras mejores razones para alertar sobre las consecuencias que conllevaría desarrollar el Motor Minero y los proyectos extractivistas de minería a gran escala que se plantea el gobierno venezolano desde el llamado Arco Minero del Orinoco. […] las mujeres indígenas y mestizas no han sido simples víctimas. Como resultado de su propia experiencia, las mujeres son dueñas de una mayor conciencia y visión de que el deterioro de la naturaleza y de sus recursos desemboca en el deterioro de la vida. Muchas se han sobrepuesto valientemente a esta constante coacción sexista y se han convertido en las principales protagonistas en la lucha por construir, a riesgo de sus vidas, un tipo diferente de lazo social y otro modelo de relación con la*

naturaleza y los seres vivos, como lo demuestran las figuras de Berta Cáceres y Máxima Acuña" (Comunicado Ecofeminista contra el extractivismo minero de la Orinoquía, Perú, 2014).

Estas redes y colectivos de mujeres que reflexionan y se plantean un activismo radical para defender sus territorios se han multiplicado en varias partes del mundo; se articulan y se conectan; se solidarizan mutuamente y militan en un complejo escenario que las vincula al quehacer político y a enfrentar la represión e inclusive la muerte. En particular en América Latina, donde ha nacido el postulado feminista de "mi cuerpo, mi territorio". Este postulado adquiere una dimensión política que interpela a los poderes machistas, violentos y a las dinámicas de despojo que se han establecido en las últimas décadas en la región por el desarrollo de un capitalismo depredador en complicidad con varios gobiernos, inclusive los llamados "progresistas".

Interseccionalidad, el peso de la clase social y la etnicidad

Otros enfoques han buscado ir más allá del esencialismo. Pensadoras y autoras como Bina Agarwal de la India o Val Plumwood de Australia consideran que lo primordial para una lectura ecofeminista es considerar la construcción de las relaciones sociales y la interacción con la naturaleza como el origen de esa especial conciencia ecológica de las mujeres. Agarwal no comparte la posición esencialista de Vandana Shiva y otras representantes que enfatizan una base identitaria esencialista del ecofeminsimo; al contrario, considera que éste se construye a partir de la experiencia concreta de las mujeres en su relación con el trabajo, con el territorio, con la producción.

Las reflexiones de otras feministas, pensadoras y activistas de larga trayectoria en las luchas sociales como Angela Davis, insisten que no se puede generalizar y concebir las identidades y las potencialidades emancipatorias desde un esencialismo

de la naturaleza femenina, sino que necesariamente hay que cruzar este análisis con las categorías de clase social, género y etnicidad, cuando no con territorialidades y categorías etáreas específicas. Desde una propuesta constructivista a la que hace mención Yayo Herrero, ven que es la división sexual del trabajo y la distribución del poder y la propiedad la que ha sometido a las mujeres, y coinciden con todas las ecofeministas en que éste es un componente de la dominación depredadora hacia la naturaleza que rige el mundo contemporáneo.

Marta Pascual nos dice:

> *"No se trataría de exaltar lo interiorizado como femenino, de encerrar de nuevo a las mujeres en un espacio reproductivo, negándoles el acceso a la cultura, ni de responsabilizarles, por si les faltaban ocupaciones, de la ingente tarea de luchar contra el capital y rescatar la vida en el planeta. Se trata de hacer visible el sometimiento, denunciar la lógica amoral del sistema, señalar las responsabilidades, invertir el orden de prioridades de nuestro sistema económico y corresponsabilizar a hombres y mujeres en todos los trabajos necesarios para la supervivencia"* (Pascual, 2010).

Val Plumwood, filósofa australiana, insiste que el ecofeminismo es una construcción filosófica, teórica y práctica, crítica de la racionalidad masculina androcéntrica y que propone una interpretación dualista de la realidad y de las relaciones sociales. Al igual que las ecofeminstas que apuestan por una visión constructivista propone que hay que superar los dualismos jerárquicos a los que nos hemos referido en la primera parte de este texto, deconstruyendo la lógica patriarcal y recuperando desde la racionalidad y desde la ética los afectos, los cuerpos, la interdependencia y la relación con el planeta como una propuesta de evolución civilizatoria.

Aportes de la economía feminista a la sostenibilidad de la vida

El ecofeminismo en las últimas dos décadas ha interactuado con la economía feminista recogiendo las reflexiones y la construcción que desde allí se está haciendo a partir del análisis sobre el trabajo y la sostenibilidad de la vida.

Desde finales del siglo XX, y sobre todo desde el análisis del trabajo del hogar y la problemática de las trabajadoras domésticas y su relación con la economía, una diversidad de aportes y análisis desde la economía feminista han contribuido enormemente al avance de la propuesta ecofeminista del nuevo siglo.

Partieron del análisis del trabajo doméstico impago y del trabajo doméstico remunerado en sociedades estratificadas, advirtiendo la invisibilidad de este ámbito tan relevante para la economía y la vida en las sociedades. Incorporan la categoría de trabajo y valor a la reflexión ecofeminista como un punto de partida para comprender la profunda insostenibilidad del sistema actual por el que el trabajo de reproducción de la vida y de la sociedad es absolutamente desvalorizado y menospreciado por el sistema, a pesar de depender absolutamente de éste para la sobrevivencia humana.

Silvia Federici, Riane Eisler, Lourdes Benería, Elsa Chaney, Cristina Carrasco, entre otras, son destacadas representantes de estos aportes, contribuyendo a su evolución.

Recogen la lucha de las mujeres por el derecho al trabajo en condiciones de igualdad, como una reivindicación del feminismo de la primera ola que exigía la inclusión de las mujeres al empleo y al espacio público. Esta inclusión, no ha significado para las mujeres necesariamente un mejor status en la sociedad y en la mayoría de los casos ha significado que el trabajo del hogar sea una carga adicional e invisible en el uso de su tiempo y sus energías.

Cristina Carrasco dice que éste es en realidad un conflicto entre dos objetivos contradictorios: *"por un lado la obtención de beneficios y por otra parte el cuidado de la vida"* y afirma que *"esta tensión se acrecienta por la dependencia del sistema capitalista a los procesos de reproducción y de sostenibilidad de la vida humana que se realiza fuera del ámbito de sus relaciones y de su control directo"* (Carrasco, 1999).

Este enfoque cuestiona cómo para la economía androcéntrica y el sistema capitalista la reproducción de la vida no constituye una preocupación y más bien se ha concentrado en visibilizar sólo aquellos ámbitos que producen valor de cambio.

> *"Centrarse explícitamente en la forma en que cada sociedad resuelve sus problemas de sostenibilidad de la vida humana ofrece, sin duda, una nueva perspectiva de la organización social y permite hacer visible toda aquella parte que tiende a estar implícita y normalmente no se nombra"* (Carrasco, 1999).

Riane Eisler por su parte desarrolla una propuesta para cambiar las relaciones de género, desarrolla indicadores de género y propone una economía de cuidado basada en la colaboración de los géneros en una complementariedad solidaria.

El aporte central de estas reflexiones y teoría económica feminista es el cuestionamiento de la sociedad insostenible por no reconocer ni visibiliza el trabajo de reproducción de la vida. Pero existen matices y diferencias entre las autoras respecto de cómo abordar la construcción de un sistema de cuidados. Tales matices y diferencias están dirigidos a procesos restaurativos y transicionales de la sociedad pensando en un decrecimiento para frenar la crisis de los límites de la naturaleza que ha planteado la civilización capitalista. Mientras que otros aportes están más orientados a desarrollar políticas públicas y un sistema de indicadores que visibilice el trabajo de cuidados y el uso de tiempo.

Cristina Carrasco afirma que la crisis de cuidados va más allá de la equidad de género y lleva a cuestionar el sistema y la propia economía neo clásica.

El aporte central del análisis de la teoría económica feminista es el cuestionamiento a una sociedad insostenible por no reconocer el trabajo de la reproducción de la vida y la importancia de organizar los cuidados en una sociedad. Este cuestionamiento busca, de alguna manera, desmontar el poder del capital financiero que impone una valoración de las actividades humanas solamente vinculada al dinero y al despojo de la naturaleza. Algunas iniciativas como la que dirige Yayo Herrero en España, están dirigidas a procesos restaurativos y transicionales de la sociedad, pensando en transiciones energéticas y sociales hacia el decrecimiento, para enfrentar la crisis de los límites de la naturaleza que ha planteado la civilización capitalista. Otras corrientes de la economía feminista del cuidado están más orientadas a desarrollar políticas públicas y un sistema de indicadores que visibilice el trabajo de cuidados y el uso de tiempo.

Cristina Carrasco reflexiona que la construcción de indicadores, que está basada en encuestas de uso de tiempo de las mujeres, no ha avanzado en considerar el uso de tiempo de los hombres y su involucramiento en el cuidado. Para ella, resolver la crisis de cuidados va mas allá de la equidad de género y lleva a cuestionar el sistema y la propia economía neoclásica abriendo los caminos para desmantelar la esencia del sistema capitalista.

Algunos desafíos pendientes para el ecofeminismo

El ecofeminismo en su desarrollo plantea algunos debates y reflexiones importantes de abordar en tanto se trata de una militancia para la transformación social y una corriente de propuesta alternativa dinámica y en permanente evolución.

Uno de ellos, por cierto, es el que se plantea entre el feminismo de la igualdad, el feminismo de la diferencia y su convergencia

con el ecofeminismo; y de ahí el cuestionamiento sobre cuáles son las alianzas o vínculos que se puede plantear el ecofeminismo con estas otras corrientes del feminismo.

El horizonte de transformación social que se plantea el ecofeminismo es sistémico; no está solamente enfocado a lograr la equidad de las relaciones de género o políticas públicas, sino que lleva la contradicción hasta sus últimas consecuencias abordando las bases estructurales económicas, filosóficas, relacionales que subyacen a las relaciones humanas de opresión de género. El ecofeminismo puede aportar a estas otras corrientes del feminismo para profundizar el análisis sobre la relación entre procesos de equidad de género, ejercicio de derechos y lucha contra la violencia, hacia el debate del cambio sistémico, la transformación estructural y los cambios civilizatorios, vinculando las problemáticas de discriminación, desigualdad y violencia que viven las mujeres con propuestas políticas de mayor alcance transformador.

Otro diálogo pendiente es entre el ecofeminismo esencialista y el ecofeminismo constructivista. En principio, indagar sobre si realmente son dos tendencias opuestas o estadios diferentes de un solo proceso. El ecofeminismo constructivista insiste en que la relación cercana de *"mujeres naturaleza se sustenta en una construcción histórico social que pasa por la asignación de roles que dan origen a la división sexual del trabajo, la distribución del poder y la propiedad en las sociedades patriarcales"*, que es una construcción histórica vinculada al desarrollo de la división sexual del trabajo y de las relaciones de poder que incorporan los sistemas económicos y productivos de la sociedad.

La corriente esencialista propone más bien una interpretación vinculada al ser mujer, a la maternidad y la parangona con la capacidad de cuidar la naturaleza como una cualidad esencial. Es un feminismo que se apoya en la cualidad, esencialmente naturalista, de la identidad femenina "cuidadora" de la relación humanidad y naturaleza.

Pero lo cierto es que todos los ecofeminismos están reflexionando, evolucionando y construyendo teoría, filosofía, visión y propuestas de transformación emancipatorias desde su propia práctica y sus propios contextos en una sola dirección: la destrucción del patriarcado, el colonialismo y el capitalismo.

De hecho, el ecofeminismo de Vandana Shiva, considerado como esencialista, es uno de los que más ha aportado a una comprensión de la articulación sistémica entre sistema financiero, despojo de la naturaleza y patriarcado. Por su parte, los ecofeminismos del Sur, de América Latina, están aportando con el concepto de cuerpo-territorio a partir de la lucha anti-extractivista y contra la violencia de género que sacude la región como síntoma de la distopía que está generando el capitalismo en alianza con el patriarcado y el colonialismo. Son ecofeminismos que están cuestionando el sistema de manera profunda, removiendo sus bases estructurales. Y, por su parte, los ecofeminismos constructivistas están aportando enormemente con teoría y experiencias concretas de organización de cuidados, propuestas para las transiciones y la democracia energética; experiencias que deberán encontrarse y converger con las resistencias y luchas que se dan en los diferentes contextos.

En todo caso, aunque hay corrientes que pueden reforzar una visión esencialista y eluden, en cierta forma, la deconstrucción sistemática del patriarcado y el capitalismo, están apuntando a una reflexión sistémica. Como afirma Svampa: "*el ecofeminismo contribuye a aportar una mirada sobre las necesidades sociales, no desde la carencia o desde una visión miserabilista, sino desde el rescate de la cultura del cuidado como inspiración central para pensar una sociedad ecológica y socialmente sostenible, a través de valores como la reciprocidad, la cooperación y la complementariedad*" (Svampa, 2015). En esta reflexión sistémica habrá que incluir, necesariamente, el balance de los procesos de izquierda y de socialismo del Siglo XXI que aportan muchísimos elementos

para dar un salto del esencialismo hacia un ecofeminismo crítico, profundo.

Otro ámbito de debate, reflexión y diálogo es la relación del ecofeminismo con las transiciones eco-sociales, el Buen Vivir, los movimientos de los comunes y el decrecimiento. Las propuestas de decrecimiento tienen una larga data, vienen de los cuestionamientos al industrialismo capitalista y al "socialismo realmente existente", es decir, al industrialismo socialista e insostenible, acelerado después de la 2da. Guerra Mundial. Empezó a desarrollarse en la década de los 60 y 70 y entre sus precursores no solo están las críticas al desarrollo del Club de Roma sino las que provenían de las propias filas del socialismo y el comunismo, corrientes que criticaban la dirección en la que los procesos políticos y económicos en los países socialistas estaban tomando dirigiéndose, con un industrialismo secante y arbitrario, a retornar a un capitalismo salvaje depredador de la naturaleza y del ser humano. Fueron críticas pioneras desarrolladas magistralmente por Iván Illich, André Gorz, Cornelius Castoriadis, entre otros, y retomadas más adelante por Serge Latouche, a finales de siglo pasado.

Las ecofeministas, desde el cuestionamiento constructivista, desde la crítica de la ecología política y la economía feminista, estamos planteando el decrecimiento como un horizonte ineludible de la humanidad. Yayo Herrero insiste en que si no organizamos las sociedades de manera paulatina, en cuanto a las transiciones energéticas, al uso racional y sostenible de los recursos, de todos modos llegaremos a ello pero de manera autoritaria y hasta fascista. Y no se equivoca, pues la dirección en la que está encaminada la sociedad actualmente es hacia el suicidio colectivo, pues no encara coherentemente la crisis climática producida básicamente por las sociedades de sobre consumo y adictas a los combustibles fósiles y a la depredación ambiental.

Las experiencias concretas con las que están aportando las ecofeministas desde la economía feminista y desde el abordaje de las transiciones son de un valor civilizatorio inmenso, pues exigen una mirada absolutamente distinta de la organización social: aquella que señala la insostenibilidad de la sociedad actual, aquella que en lugar de aceptar el dogma neoliberal, reconoce el trabajo de cuidados, de armonía con la naturaleza y de solidaridad como la base más real y benefactora de la sociedad; es decir, las sociedades del cuidado de la vida y de una vida que "merezca ser vivida".

Por otro lado, la relación con el movimiento de los *comunes* es decir de la gestión comunitaria y solidaria de los bienes naturales, simbólicos o de conocimiento que ha sido catapultada por las valiosas teorías de Elinor Ostrom y los movimientos de *Common Strategic Group* (Silke Heilfrich, David Bollier y Michael Bauwens) con los debates y los movimientos ecofeministas, son un importantísimo desafío para incorporar las reflexiones sobre el cuidado y la solidaridad como componentes fundamentales de la gestión de los bienes comunes. Ya que éstos no pueden mantenerse como si se trataran de "recursos" de los tiempos del medioevo o sólo tratando de resolver las tensiones con el Estado o lo privado. Sólo son viables y vitales si trascienden la noción de "propiedad" y de "recursos" e incorporan –como muchos ya lo están haciendo- la reflexión sobre la crisis ecológica de origen antropogénico y la crisis de la humanidad provocada por el capitalismo y el patriarcado, y se proponen una transformación sistémica.

Es un gran desafío para el ecofeminismo proponer desde estas experiencias, por ahora aisladas, caminos para aportar a procesos de transición social, energética, económica y cultural para el desmantelamiento del estado capitalista que cercena la capacidad de la sociedad de reproducir la vida.

Será un desafío encontrar estrategias aplicables a los diferentes contextos políticos y económicos, pues una cosa es el ecofeminismo

en una sociedad de bienestar, donde los bienes públicos están relativamente menos desmantelados que en sociedades pobres, con fuertes secuelas de colonialismo o "en desarrollo", donde la anomia social, la falta de servicios, la pobreza, el extractivismo campante y los regímenes autoritarios pueden afectar la puesta en práctica de estos enfoques. Será un gran desafío abordar la construcción de propuestas en los diferentes contextos sociales y plantear el ecofeminismo, el buen vivir y el decrecimiento para hacer frente a la crisis de los límites de la naturaleza y los impactos que ya se sienten en la mayoría de las regiones del mundo, superando la simple incidencia en políticas públicas y proponiendo, más bien, sistemas y caminos para restaurar la naturaleza y afianzar los tejidos sociales solidarios.

A manera de epílogo: Abrazar la vida

El diálogo entre feminismo y ecología está produciendo una nueva sinergia que se propone actuar sobre la realidad agobiante del capitalismo que potencia y exacerba sistemas muy antiguos de opresión: patriarcado, colonialismo y depredación de la naturaleza, que le son absolutamente funcionales. La violencia y destrucción que se vive en nuestros tiempos, fruto de un sistema económico absolutamente desaprensivo e infame con la naturaleza y la humanidad, alerta sobre el peligro de desembocar en una barbarie como destino de la civilización atrapada en inéditas dinámicas de despojo.

Cuando miramos los primeros cuestionamientos sobre la insostenibilidad del crecimiento económico infinito, vemos que la intuición sobre la inviabilidad del mito del desarrollo al que se había subyugado la humanidad era acertada. Sin embargo, las trampas del imaginario civilizatorio desarrollista, de la acumulación infinita, del androcentrismo expresado en la confianza ciega en la tecnología, el poder político y el dinero para resolverlo todo, operaron muy bien como sustentos culturales de la renovación del sistema. "Desarrollo sostenible"

terminó siendo la fórmula tramposa que abrió los caminos a una mayor depredación sobre los territorios, las comunidades y los ecosistemas, para seguir sometiendo a las mujeres, los cuerpos y su tiempo y para doblegar a los pueblos para beneficio propio y apropiarse de los rincones más ricos del planeta, convirtiéndolos en simples objetos y mercancías.

Parte de la trampa del mito del "desarrollo sostenible" fue que la fórmula nunca incorporó "el nosotros", el vínculo entre los generos, las interdependencias, el vínculo humano con la naturaleza, ni jamás se preocupó por indagar la opresión hacia las mujeres como una base estructural de la depredación. Por tanto, naturaleza y ser humano han permanecido separados como entidades aisladas una de la otra, y el despojo se ha impuesto como modelo dominante. Sólo es posible transformar si se incluye el propio cuerpo, creando una epistemología y una ética de la naturaleza nuevas, que nos permitan recuperar el sentido profundo de pertenencia, de empatía y el sentido humanizante del tiempo que se requiere para crear y recrear vida, riqueza, relaciones, humanidad, conocimiento y cultura.

La restauración y la reparación debieran ser hoy el nuevo paradigma de la convivencia humana, el nuevo modelo de civilización hacia un horizonte de decrecimiento. Hay que salir del mito del "desarrollo sostenible", un camino donde memoria y olvido se conjugan, para recuperar la energía femenina de la sanación, de cuidado, de rebelión profunda.

Miles de mujeres en el mundo están tomando la palabra y el liderazgo al señalar esta nueva ruta: la defensa y el cuidado de la vida. Algunas de ellas cayeron en el camino, asediadas por los sicarios violentos del capital, como la querida Berta Cáceres o las hermanas Mirabal, pero su fuerza pervive y el ideal de una naturaleza restaurada, protegida del despojo, capaz de cobijar a seres humanos iguales, amorosos y empáticos, cuidadores y sanadores del planeta, se hace cada vez más trascendente.

Bibliografía

Agarwal, B. (1988). "*El debate sobre género y medio ambiente: lecciones de la India*", en Vázquez García y Velázquez Gutiérrez, pp. 239–285. Scielo, México.

Beauvoir, S. (1949). *Le Deuxième Sexe.* N.p.: Gallimard.

Carson, R. (1962). *The silent Spring.* USA: Houghton Mifflin.

Carrasco, C. Borderías, C. y Torns, T. (2011). *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.

Carrasco, C. (1999). *Mujeres y Economía: nuevas perspectivas para viejos y nuevos problemas.* Barcelona, España: Icaria.

Comunicado ecofeminista vs. el extractivismo minero en la Orinoquia (2014). Peru, noviembre de 2014.

D'Eaubonne, F. (1974). *Le feminisme ou la mort.* France: Horay.

Ecologistas en Acción (2008). *Tejer la vida en verde y violeta. Vínculos entre ecologismo y feminism*. Cuadernos de Ecologistas en Acción, nº 13.

Eisler, R. (2003). *El cáliz y la espada*. España: Cuatro Vientos. Versión original 1989.

Eisler, R. (2014). *La verdadera riqueza de las Naciones: creando una economía del cuidado.* La Paz, Bolivia: Fundación Solón, Trenzando Ilusiones. Versión original 2007.

Gebara, I. (2000). *Ecofeminismo: algunos desafíos teológicos*. Alternativas 16/17, p.: 173-185.

Herrero, Y. (2013). *Miradas Ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible.* Revista de Economía Crtica, nº16, pp 278-307.

Herrero, Y. y Pascual, M. (2010). *Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y transitar al futuro.* CIP-Ecosocial. Boletín ECOS nº 10, enero-marzo 2010.

Meadows, D. (1991). *The Global Citizen*. Washington: Island. Versión Original 1972.

Mies, M. y Shiva, V. (1993) *Ecofeminism*. India: Kali for women.

Otero, T. (2013). *Incompatibilidad del sistema hegemónico con la vida*. Bilbao, Alternativas feministas a la Crisis pp. 7-20.

Ostrom, E. (1990). *The Evolution of Institutions for Collective Action.* Cambridge, United Kingdom: Press Sindicate of the University of Cambridge.

Pascual, M. (2010). *Apuntes sobre ecofeminismo: las mujeres y la tierra, en Decrecimiento.* World Watch Nº 30 Hacia el cuaderno de ACSUR.

Peredo, E. (1993). *La equidad empieza por casa, hablemos del trabajo del hogar.* La Paz, Bolivia: Tahipamu.

Peredo, E. (2009). *Reflexiones sobre la agenda social en América Latina: Crisis climática, un desafío para la condición humana y para una ética de la naturaleza.* La Paz, Bolivia: Fundación Solón

Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. http://www.ecologistasenaccion.org/article8728.html

Puleo, A. (2009). *Naturaleza y libertad en el pensamiento de Simone de Beauvoir. Revista de Investigaciones Feministas.* Cátedra de Estudios de Género, Universidad de Valladolid.

Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida, Mujer, ecología y desarrollo, Cuadernos Inacabados*. Madrid, España: Horas y Horas.

Svampa, M. (2015). *Feminismos del Sur y Ecofeminismo*, Revista Nueva Sociedad No 256, marzo-abril de 2015.

Derechos de la Madre Tierra

Por Pablo Solón

Los derechos de la Madre Tierra son un llamado a abandonar el paradigma antropocéntrico dominante e imaginar una nueva sociedad de la Tierra. Para el antropocentrismo los seres humanos son el centro de todo, son superiores a todos los demás seres y elementos que componen la Tierra. Los seres humanos son los únicos que poseen conciencia, valores y moral. La humanidad y la naturaleza son dos categorías separadas. La naturaleza existe para la supervivencia y desarrollo de las sociedades humanas.

El capitalismo, el productivismo y el extractivismo están profundamente enraizados en esta visión dominante de nuestro tiempo. Para estas visiones todo puede ser extraído, transformado, mercantilizado, controlado y "reparado" a través del avance de la tecnología.

Los derechos de la Madre Tierra desafían esta visión y sostienen que para construir sociedades alternativas, necesitamos superar el antropocentrismo y cambiar nuestra relación con la naturaleza. Al emplear el término "derechos" parecería que esta fuera una propuesta esencialmente normativa o jurídica. Sin

embargo, como veremos más adelante, los derechos de la Madre Tierra van mucho más allá de la necesidad de un nuevo marco legal que tome en cuenta a la naturaleza.

La incorporación de los derechos de la Madre Tierra o de la Naturaleza en el ordenamiento jurídico de un municipio, país u organismo internacional es un paso muy importante, pero sólo uno de los primeros para empezar a salir del antropocentrismo. El objetivo final de los derechos de la Madre Tierra es construir una comunidad de la Tierra: una sociedad que comprende al ser humano y la naturaleza como un todo.

El reconocimiento de los derechos de la naturaleza y de la Madre Tierra en Ecuador y Bolivia, en 2008 y 2010, ha dado la impresión de que esta propuesta es propia de la región andina de Sudamérica. Sin embargo, la realidad es mucho más compleja y, en verdad, los derechos de la Madre Tierra son el resultado de la confluencia de diferentes corrientes que se han desarrollado en distintas partes del mundo.

De manera esquemática podemos agrupar las distintas contribuciones a los derechos de la Madre Tierra en cuatro corrientes: la indígena, la científica, la ética y la jurídica. Cada una representa una perspectiva particular que ha ido interactuando con las otras hasta formar una visión alternativa que sigue en proceso de maduración.

Dentro de los derechos de la Madre Tierra existen debates y discusiones que avivan la construcción de la propuesta. Por ejemplo, los derechos de la Madre Tierra y los derechos de la naturaleza no son exactamente lo mismo. La Madre Tierra es el "todo", mientras que la naturaleza es una parte del "todo". Los derechos de la naturaleza buscan el reconocimiento de derechos para los componentes no humanos del sistema de la Tierra. En cambio, los derechos de la Madre Tierra aspiran a crear un nuevo régimen de derechos para todos y "todo", donde obviamente

haya diferencias según las características de cada uno de los componentes del sistema de la Tierra, pero dónde la separación ser humano-naturaleza empiece a ser superada para salir del antropocentrismo.

A lo largo de este capítulo, recorreremos las distintas vertientes que convergen en la construcción de la propuesta de derechos de la Madre Tierra, analizaremos cuál ha sido su recorrido y como se ha institucionalizado en Ecuador y Bolivia, y por último, exploraremos algunos de los problemas y desafíos que tiene por delante.

Las vertientes

La corriente Indígena

Los derechos de la Madre Tierra reflejan la visión de los pueblos indígenas de muchas partes del mundo y en particular de la región andina de América del Sur. Esta visión indígena tiene un profundo respeto por la naturaleza. De acuerdo con ella, todo en la Tierra y en el cosmos tiene vida. Los humanos no son superiores a otros seres, como las plantas, los animales y las montañas. Los seres humanos están interconectados con todos los otros elementos no humanos de la comunidad de la Tierra. La división entre seres vivos y seres inertes no existe. En la visión indígena andina, todo tiene vida, incluyendo los cerros, los ríos, el aire, las rocas, los glaciares y los océanos. Todos son parte de un organismo vivo más grande que es la Pachamama o Madre Tierra que, a su vez, interactúa con el sol y el cosmos. En los Andes de Sudamérica no se puede explicar la vida sino se toma en cuenta el "todo". Los seres humanos son sólo un componente más de la comunidad de la Tierra y de ninguna manera son los dueños de la tierra ni de otros seres. La existencia humana depende de la armonía con la naturaleza. Este es un equilibrio que no es estático sino dinámico: cambia y se mueve en ciclos, pero cuando se quiebra trae desgracia.

Los derechos de la Madre Tierra recogen visiones de pueblos indígenas que cuestionan ¿por qué algunos tienen que ser más que otros, si todos somos parte de la Madre Tierra? ¿Por qué algunos gozan de protección y privilegios, mientras otros son relegados a la condición de cosas?

Según esta vertiente, para prosperar como comunidad de la Tierra debemos tratar equitativamente y respetar a todos los seres, sean animales, plantas, glaciares, bosques, viento y ríos.

La visión indígena no habla directamente de "derechos". El concepto jurídico de "derechos" como tal no existe en las culturas indígenas. Los "derechos" son una construcción que viene desde afuera del contexto indígena. En las comunidades indígenas, la visión de los "derechos" de la Madre Tierra o "derechos" de la naturaleza se expresa a través de prácticas socio culturales antes que de reglas jurídico normativas.

La corriente Científica

Diferentes organizaciones de científicos de la Tierra afirman que nuestro planeta es un sistema auto-regulado, de componentes físicos, químicos, biológicos y humanos. Este sistema está compuesto de la tierra, los océanos, la atmósfera y los polos, e incluye ciclos naturales, como el del carbono, el agua, el nitrógeno, el fósforo, el azufre y otros. Las interacciones y procesos de retroalimentación, entre los diferentes componentes de la Tierra, son complejos y presentan múltiples escalas de variabilidad temporal y espacial. Según la Administración Nacional de la Aeronáutica y del Espacio de los Estados Unidos (NASA), la vida humana es una parte integral del sistema de la Tierra y afecta a los ciclos del carbono, el nitrógeno, el agua, el oxígeno y a otros procesos.

La sociedad humana no sólo sería un componente del sistema de la Tierra sino que, en los últimos siglos, estaría alterando el

funcionamiento del sistema en su conjunto, provocando un cambio global.

> *"Las actividades humanas están influyendo de manera significativa al medio ambiente de la Tierra y no sólo través de las emisiones de gases de efecto invernadero y el cambio climático. Los cambios producidos por el hombre a la superficie terrestre, los océanos, las costas, la atmósfera, la diversidad biológica, el ciclo del agua y los ciclos biogeoquímicos son claramente identificables y están más allá de las variaciones naturales. La extensión e impacto de los cambios antropogénicos es comparable a algunas de las grandes fuerzas de la naturaleza y, muchos de ellos, se están acelerando. El cambio global es un hecho y está sucediendo ahora*" (Steffen, et al. 2004).

Este cambio global no puede entenderse sólo en términos de una relación causa- efecto. Los cambios generados por los seres humanos provocan múltiples efectos que se amplifican de manera compleja a través del sistema de la Tierra. Estos efectos interactúan entre sí y desencadenan cambios de diferente escala, alterando varios patrones multidimensionales, que son difíciles de entender y son aún mucho más complicados de predecir.

En el presente, las actividades humanas tienen el potencial de trastornar el sistema de la Tierra originan situaciones nunca antes vistas que pueden resultar irreversibles. La probabilidad de un cambio brusco en el medio ambiente de la Tierra, inducido por los humanos, no es despreciable.

A lo largo de su existencia, el planeta Tierra ha sufrido varios cambios súbitos y radicales. Sin embargo, esta es la primera vez que estos cambios de escala planetaria se estarían produciendo por la actividad humana creando condiciones mucho menos hospitalarias para los seres humanos y otras formas de vida.

Para los científicos de la Tierra, el planeta se ha movido muy por fuera del rango de variabilidad natural exhibido durante por

lo menos el último medio millón de años. Los cambios que se producen ahora de manera simultánea en el sistema de la Tierra, sus magnitudes y frecuencias, no tienen precedentes. La Tierra está actualmente operando en un estado nunca antes conocido (IBGP, 2001).

Algunos miembros de la vertiente científica han ido más allá del análisis del sistema de la Tierra y abogan por una suerte de marco ético para hacer frente a la crisis sistémica que estamos enfrentando. En el año 2001, los científicos del Programa Internacional de Dimensiones Humanas del Cambio Ambiental Global (IHDP), el Programa Internacional sobre la Geósfera y la Biósfera (IGBP), el Programa Mundial de Investigaciones Climáticas (PMIC) y DIVERSITAS emitieron la Declaración de Amsterdam sobre Ciencias del Sistema de la Tierra afirmando que:

> "*Se necesita con urgencia un marco ético mundial para el cuidado y el desarrollo de estrategias para la gestión del sistema de la Tierra. La aceleración de los cambios del medio ambiente de la Tierra, debido a causas humanas, no es sostenible. No es posible seguir tratando al sistema de la Tierra como se lo ha venido haciendo hasta ahora. Este manejo tiene que ser remplazado lo más pronto posible por estrategias conscientes de buena gestión que sustenten el medio ambiente de la Tierra y permitan cumplir las metas de desarrollo económico y social*" (IBGP, 2001).

Entre el 2001 y 2005, un grupo de 1.360 expertos de 95 países participaron en la Evaluación de los Ecosistemas del Milenio que se llevó a cabo a petición de las Naciones Unidas. Una de sus principales conclusiones fue que las diferentes especies y los ecosistemas tienen un "*valor intrínseco*" que, según dicho informe, significa "*el valor de algo en sí y por sí mismo, independientemente de su utilidad para alguien más*" (Millennium Ecosystem Assessment 2005).

Las ciencias de la Tierra aportan un conjunto de datos y análisis que nos colocan ante el desafío de pensar y construir un nuevo sistema de gestión del planeta que permita restablecer el equilibrio del sistema de la Tierra. Por eso la vertiente científica es fundamental para los derechos de la Madre Tierra que persiguen, precisamente, la preservación y el fortalecimiento de la comunidad de la Tierra.

La corriente Ética

La vertiente ética que contribuyó al surgimiento de los derechos de la Madre Tierra es muy amplia y diversa, y comprende una serie de voces que abogan por una mejora o cambio en la relación con la naturaleza a partir de consideraciones filosóficas, religiosas o morales.

Por ejemplo, el pensamiento de San Francisco de Asís es parte de esta corriente ética cuando aboga por la igualdad de todas las criaturas en lugar de la dominación del hombre sobre la creación. San Francisco de Asís llamó al sol, la tierra, el agua y al viento sus hermanos y hermanas. Hoy el Papa Francisco desarrolla aún más este pensamiento y afirma: "*Este es nuestro pecado: explotar la tierra y no dejar que nos dé lo que tiene dentro, con la ayuda de nuestro cultivo*".

En el budismo también encontramos perspectivas similares. El catorceavo Dalai Lama condena la destrucción medioambiental y ordena a la humanidad darse cuenta de sus obligaciones hacia el planeta:

> *"En primer lugar es importante darse cuenta de que somos parte de la naturaleza. (...) Entre las miles de especies de mamíferos en la Tierra, los seres humanos tienen la mayor capacidad para alterar la naturaleza. Como tal, tenemos una doble responsabilidad. Moralmente, como seres de inteligencia superior, hay que cuidar de este mundo. Los otros habitantes del planeta -los insectos y*

así sucesivamente- no tienen los medios para salvar o proteger a este mundo. Nuestra otra responsabilidad es deshacer la grave degradación ambiental que es fruto de la incorrecta conducta humana. Hemos contaminado imprudentemente el planeta con productos químicos y desechos nucleares consumiendo de manera egoísta muchos de sus recursos. La humanidad debe tomar la iniciativa para reparar y proteger al planeta" (Dalai Lama et al., 2001).

También forma parte de esta vertiente ética, el pensamiento del conservacionista norte americano, Aldo Leopold (1887-1948), quien propuso una nueva "ética de la tierra", que era un cuerpo de limitaciones auto-impuestas a la libertad que derivan del reconocimiento de que "*el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes*".

"La ética de la tierra simplemente amplía los límites de la comunidad para incluir el suelo, el agua, las plantas, los animales o lo que colectivamente denominamos la tierra. (...) Una ética de la tierra cambia el rol del Homo sapiens de conquistador de la comunidad de la Tierra a miembro llano y ciudadano de la misma. Esto implica el respeto por sus otros compañeros y por la comunidad como tal" (Leopold, 1949).

En esta misma línea de pensamiento ético fue lanzada la Carta de la Tierra el año 2000. Este documento afirma que "*la protección de la vitalidad, diversidad y belleza de la tierra es una labor sagrada*", y considera que es una "*Responsabilidad Universal*" proteger "*la única comunidad de vida*" con la que contamos y que incluye a todos los seres vivos y no vivos del planeta (Boff, 2000). La Carta de la Tierra abarca un amplio rango de postulados que van desde asegurar la sostenibilidad de la vida en toda su rica diversidad hasta la necesidad de adoptar sistemas de producción alternativos que "*resguarden las capacidades regenerativas de la Tierra*" (Boff, 2000).

Muchos otros pensadores y filósofos han contribuido a forjar ésta corriente ética de la cual se nutre la visión de los derechos de la Madre Tierra.

La corriente Jurídica

La vertiente jurídica de los derechos de la Madre Tierra recoge varios de los elementos mencionados por las otras corrientes y busca integrarlos dentro de nuevos marcos jurídicos normativos. Esta corriente afirma que la ley y las formas de gobernanza son construcciones sociales que evolucionan con el paso del tiempo y cambian en función de nuevas realidades. El derecho, entendido como el orden normativo e institucional de la conducta humana en sociedad, no es algo estático e inalterable sino que se ajusta a los grandes cambios. Cada proceso de transformación económico-social es generalmente precedido de cambios en el marco jurídico. Sin embargo, el desafío que tenemos en la actualidad es realizar una profunda revolución en el marco del derecho, superando su antropocentrismo, para tratar de evitar un cambio brusco y catastrófico en el sistema de la Tierra.

Como dice Aldo Leopold, un marco legal, que implícitamente considera a los seres humanos como el centro y el fin del universo y que afirma que el universo existe para satisfacer las necesidades y deseos de los humanos, es absolutamente antropocéntrico (Leopold, 1949).

En este marco, la corriente jurídica, que alimenta los derechos de la Madre Tierra, se propone desarrollar una jurisprudencia que esté centrada en la Tierra y no sólo en el ser humano y un nuevo marco legal e institucional que recoja los postulados de las corrientes científica, ética e indígena para acelerar el cambio que necesitamos.

Peter Burdon (2010), profesor de derecho en Australia, y promotor de los derechos de la naturaleza afirma:

"La ley es una creación social y una conclusión jurídica y como señala el filósofo jurista Philip Allot, "la ley no puede ser mejor que la idea que la sociedad tiene de sí misma". En consecuencia, no debe sorprendernos que muchos aspectos de nuestra legislación reflejan una visión antropocéntrica de la Tierra. (...) La ley describe de manera significativa la forma en que una sociedad se percibe y proyecta su imagen al mundo. (...) Como toda institución social en evolución, la ley debe adaptarse para reflejar ese entendimiento".

La corriente jurídica se pregunta ¿cómo repensar el ordenamiento jurídico e institucional para permitir el bienestar de la Tierra y de todos sus componentes? ¿Cómo nuestros marcos jurídicos y normativos pueden reflejar el hecho de que la naturaleza tiene un valor intrínseco? ¿Cómo construir una gobernanza que contribuya a prevenir desequilibrios catastróficos en el planeta Tierra?

En busca de una nueva jurisprudencia de la Tierra, el cura católico y "eco-teólogo" Thomas Berry (1914-2009) destacó que "todos los derechos han sido concedidos a los seres humanos" y que los otros modos de existencia no humana no tienen derechos. (Berry, 1999). En consecuencia, todos los otros componentes no humanos no tienen valor y sólo son tomados en cuenta en tanto sirven al ser humano. En este contexto, lo que no es humano se convierte en algo totalmente vulnerable a la explotación por el humano.

Entonces, para avanzar en una jurisprudencia de la Tierra, es necesario superar esa concepción del mundo no-humano como "*una colección de objetos*" (Berry, 1999) y empezar a pensar que términos de una "*comunión de sujetos*", vivos, no-vivos, humanos y no humanos (Boff, 2000).

En este camino es necesario cuestionar la legitimidad de cualquier ley que sobrepase los límites ecológicos del

medioambiente con la finalidad de satisfacer las necesidades de la especie humana (Leopold, 1949).

El dualismo entre sujeto y objeto es un patrón clave en el pensamiento y la civilización occidental. Esta asigna valor a los sujetos que son como "yo" y priva de todos los derechos a todos los otros que son considerados sólo "objetos". En esta visión dualista, los sujetos son capaces de pensar y crear, mientras que todo lo demás son sólo recursos, instrumentos o entorno.

Para superar esta posición, la corriente jurídica de los derechos de la Madre Tierra propone una revolución en la manera en la que concebimos el derecho. Como lo expresa Thomas Berry (1999):

> *"Para el mundo comercial e industrial, el mundo natural no tiene el derecho inherente a la existencia, al hábitat o a cumplir una misión en la gran comunidad de todo lo existente. Sin embargo, no puede haber un futuro sostenible, incluso para el mundo industrial moderno, a menos que estos derechos inherentes del mundo natural se reconozcan y tengan un estatus legal. Toda la cuestión de la posesión y el uso de la tierra, ya sea por particulares o por entidades, debe abordarse de una manera mucho más profunda de como la sociedad occidental lo ha hecho hasta ahora".*

El camino

La propuesta de los derechos de la naturaleza comenzó a desarrollarse en América del Norte y Europa desde perspectivas éticas, como la expresada por Aldo Leopold y defensores de los derechos de los animales como Peter Singer, Tom Regan y Jeremy Bentham.

Los defensores de los derechos de los animales contribuyeron al desarrollo de los derechos de la Madre Tierra al cuestionar que el concepto de derechos sea privativo de los seres humanos.

En 1789, Jeremy Bentham (1789) escribió: "*Llegará el día en que el resto de la creación animal adquiera aquellos derechos que les fueron negados por la tiranía. (...) La pregunta no es ¿si (los animales) pueden razonar? tampoco ¿si pueden hablar? sino ¿si pueden sufrir?*".

Los derechos de los animales fueron muy resistidos y aún transitan por diferentes procesos en las legislaciones de los diferentes países. En el caso de Alemania, el Código Civil del 2002 estableció en su Sección 90a: "*Los animales no son cosas. Están protegidos por estatutos especiales. Ellos se rigen por disposiciones que se aplican a las cosas, pero con modificaciones necesarias, salvo lo dispuesto en contrario*".

Sin embargo, la visión de los derechos de la naturaleza como un "todo" más amplio recién empezó a desarrollarse en la mitad del siglo XX. En la década de los setenta, dos movimientos claves de la corriente jurídica se desarrollaron en Europa y América del Norte. Uno fue la "Ecología Profunda" promovida por el filósofo noruego Arne Næss, y la otra, la "Jurisprudencia Tierra" o "Ley Salvaje" formulada por Thomas Berry, sacerdote católico de los Estados Unidos.

Ecología profunda

Arne Næss (1912-2009) distinguió dos formas diferentes de ecologismo: la "ecología profunda" que conlleva el cuestionamiento de las causas estructurales del desequilibrio medio ambiental; y la "ecología hueca" que no persigue un cambio de fondo y a menudo promueve soluciones tecnológicas basadas en los mismos valores y métodos de la economía industrial orientada al consumo, como es por ejemplo el reciclaje, el incremento en la eficiencia de los automóviles, los monocultivos de agricultura orgánica para la exportación, etc. A diferencia de la ecología hueca, la ecología profunda plantea rediseñar de manera integral todos nuestros sistemas a partir de valores y métodos que realmente conserven

la diversidad ecológica y cultural de los sistemas naturales (Drengson).

Según Michael E. Zimmerman:

La ecología profunda se basa en dos principios básicos: uno es una visión científica de que en la Tierra todos los sistemas de vida están interrelacionados y que el antropocentrismo o centrismo humano es una manera equivocada de ver las cosas. Los ecologistas profundos dicen que una actitud eco-céntrica es más consistente con la realidad de la naturaleza de la vida en la Tierra. El segundo componente de la ecología profunda es lo que Arne Næss llama la necesidad de autorrealización humana ("reconectarse con la Tierra"). En lugar de identificarnos con nuestros egos o nuestros familiares más cercanos, deberíamos aprender a identificarnos con los árboles, los animales, las plantas y de hecho toda la eco-esfera. Esto traería un cambio muy radical de nuestra conciencia que haría que nuestro comportamiento sea más coherente con lo que la ciencia nos dice que es necesario para el bienestar de la vida en la Tierra. Si nos "reconectamos con la tierra" no haríamos cosas que dañan al planeta, del mismo modo que nunca nos cortaríamos nuestro propio dedo (Zimmerman).

Næss rechazó la idea de que los seres pueden ser clasificados de acuerdo a su valor relativo. Por ejemplo, los juicios sobre si un animal tiene alma eterna, si razona o si tiene conciencia no deberían ser utilizados para justificar una supuesta superioridad del animal humano en relación a otros animales. Næss afirma que, desde un punto de vista ecológico, "*el derecho de todas las formas [de vida] a vivir es un derecho universal que no puede ser cuantificado. No hay una sola especie viviente que tenga más derecho de vivir y desarrollarse que cualquier otra especie*" (Næss, 1973).

La crítica a la ecología profunda se ha centrado en algunas

propuestas de sus defensores como Bill Devall y George Sessions que afirman que "*el florecimiento de la vida humana y las culturas requiere de una disminución sustancial de la población humana. El florecimiento de la vida no-humana requiere de tal disminución*". La principal crítica a este postulado es que la promoción de la reducción de la natalidad se dirige sobre todo a los países más pobres provocando actitudes racistas. Otros teóricos de la ecología profunda, como Warwick Fox en Australia, no comparten esta visión de control de la población y afirman que es necesario distinguir entre ser misántropo (que odia a la humanidad) y ser no-antropocéntrico.

Así mismo, otros ecologistas sociales y eco-feministas critican a la ecología profunda porque no incluye de manera suficiente el análisis de las diferentes fuerzas sociales que intervienen en la destrucción de la biosfera, y también está la crítica a algunos ecologistas profundos que atribuyen características humanas a organismos no humanos, cayendo en el antropomorfismo.

La Jurisprudencia de la Tierra o la Ley Salvaje

Thomas Berry (1914-2009) inspiró el movimiento de la Jurisprudencia de la Tierra o la Ley Salvaje que tiene como principal punto de referencia no sólo la Tierra o la naturaleza, sino el universo.

> *"El universo es el único texto sin contexto. Todo lo demás tiene que ser visto en el contexto del universo... La historia del universo es la historia de cada ser individual en el universo. La travesía del universo -en permanente evolución y continua transformación- es la travesía de cada ser individual en el universo. En los árboles podemos leer la historia del universo. Todo lo que existe cuenta la historia del universo. Los vientos cuentan literalmente su historia y no sólo de manera figurativa. Su historia está en todas partes y por eso es muy importante*

> *conocer la historia del universo. Si uno no sabe esa historia, uno no se conoce a sí mismo y en realidad no sabe nada"* (Berry, 1999).

El término de "Jurisprudencia de la Tierra" fue acuñado para destacar la necesidad de superar la jurisprudencia o legislación centrada en el ser humano. Por su parte, el término de "*ley salvaje*" fue desarrollado para tratar de reunir y equilibrar dos partes diferentes del todo: la civilización y la naturaleza. Cormac Cullinan explica el concepto con los siguientes términos:

> *"Sé que la "ley salvaje" suena a una tontería, a una contradicción en sí misma. La "ley", después de todo, tiene la intención de obligar, de constreñir, regularizar y civilizar. Las normas jurídicas, respaldas por la fuerza, han sido diseñadas para limitar, moldear y ajustar la conducta humana a los jardines de la civilización. Por el contrario, lo "salvaje" es sinónimo de descuidado, bárbaro, sin refinamiento, incivilizado, desenfrenado, caprichoso, desordenado, irregular, fuera de control, no convencional, indisciplinado, apasionado, violento, sin cultivar, y revoltoso. (...) Una "ley salvaje" es una ley para regular la conducta humana con el fin de proteger la integridad de la Tierra y de todas sus especies. Una "ley salvaje" requiere un cambio profundo en la relación de los seres humanos con el mundo natural, pasando de la explotación al ejercicio de la democracia con los otros seres. Si todos somos miembros de la comunidad de la tierra, entonces nuestros derechos deben ser equilibrados con los de las plantas, los animales, los ríos y los ecosistemas. En un mundo gobernado por la "ley salvaje", sería ilegal la destrucción y explotación del mundo natural para beneficio humano. Los seres humanos tendrían prohibido destruir deliberadamente el funcionamiento de los ecosistemas o conducir a otras especies a la extinción"* (Cullinan, 2011).

¿Por qué "derechos"?

¿Qué clase de derechos tiene la naturaleza? ¿Son similares a los derechos humanos?

Una de las primeras respuestas a estas preguntas se encuentra en los Diez Principios de la Jurisprudencia de la Tierra escritos por Thomas Berry. Según Berry, los derechos nacen allí donde se origina la existencia. Los seres tienen derechos no porque poseen una conciencia o un estatus moral sino simplemente porque existen y su existencia solo puede ser explicada como una interacción entre los diferentes elementos de un "todo". Todo está interrelacionado, nada existe en el aislamiento, y todos comparten la misma fuente de existencia: el universo.

Los diez principios de la Jurisprudencia de la Tierra

Thomas Berry

1. Los derechos nacen allí donde se origina la existencia. Aquello que determina la existencia determina los derechos.

2. Puesto que en su existencia no dispone de más contexto en el orden fenomenológico, el universo es auto-referente en su existencia y auto-normativo en su funcionamiento. Es el referente principal en el devenir y el accionar de todas las otras formas derivadas de seres.

3. El universo se compone de una comunión de sujetos y no de objetos a ser usados. Como sujetos, cada componente del universo, tienen derechos.

4. El mundo natural en el planeta Tierra obtiene sus derechos de la misma fuente de la cual los humanos obtienen sus derechos: del universo que los convirtió en seres.

5. Cada componente de la comunidad de la Tierra tiene tres derechos: a ser, a existir y a cumplir su función en los procesos en constante renovación de la comunidad de la Tierra.

6. Todos los derechos son específicos y particulares a cada especie o proceso. Los ríos tienen los derechos de los ríos. Las aves tienen los derechos de las aves. Los insectos tienen los derechos de los insectos. Los seres humanos tienen los derechos de los humanos. La diferencia en los derechos es cualitativa, no cuantitativa. Los derechos de un insecto no tienen valor para un árbol o un pez.

7. Los derechos humanos no deben conculcar los derechos de otros modos de ser o de existir en su medio natural. Los derechos de propiedad humanos no son absolutos. Los derechos de propiedad son simplemente una relación especial entre un determinado 'propietario' humano y un pedazo particular de 'propiedad', de forma tal que ambos puedan cumplir su rol en la gran comunidad de la existencia.

8. En la medida en que las especies solo existen en forma individual, los derechos se refieren a esas individualidades y nunca pueden abarcar de manera genérica a las especies. Los derechos que aquí se formulan se basan en las relaciones intrínsecas que tienen entre sí los diversos componentes de la Tierra. El planeta Tierra es una sola comunidad unida a través de relaciones interdependientes. Ningún ser vivo se nutre a sí mismo.

9. Cada componente de la comunidad de la Tierra es inmediata o mediatamente dependiente de todos los demás miembros de la comunidad para la manutención que requiere para su propia supervivencia. Esta manutención mutua, que incluye la relación depredador-presa, corresponde con el rol que cada componente de la Tierra tiene dentro de la comunidad de todo lo existente.

10. Los seres humanos para su realización personal tienen no sólo la necesidad, sino el derecho de acceso al mundo natural para satisfacer sus necesidades físicas e intelectuales, para desarrollar la belleza de la imaginación humana y la intimidad de las emociones humanas.

Para Berry, cada componente de la comunidad de la Tierra tiene tres derechos: a ser, a existir y a cumplir su función en los procesos en constante renovación de la comunidad de la Tierra.

Estos tres derechos son específicos y particulares a cada especie o proceso. Los ríos tienen los derechos de los ríos. Las aves tienen los derechos de las aves. Los insectos tienen los derechos de los insectos. Los seres humanos tienen los derechos de los humanos. La diferencia en los derechos es cualitativa, no cuantitativa. Los derechos de un insecto no tienen valor para un árbol o un pez.

Los derechos de la naturaleza no son una extensión de los derechos humanos a la naturaleza. Según Christopher D. Stone "*decir que la naturaleza debe tener derechos no quiere decir que debe tener todos los derechos imaginables, ni tampoco los mismos derechos que tienen los seres humanos. Así mismo, no se trata de decir que todo lo que existe en la naturaleza debe tener los mismos derechos*" (Stone, 2010).

Los derechos humanos no están por encima de los derechos de otros modos de existencia. Los derechos de los componentes no humanos del sistema de la Tierra nacen del hecho de que todos los integrantes de este sistema están interrelacionados. Ninguno puede existir en aislamiento. En esa medida los derechos de unos dependen de los derechos de otros.

El concepto de los derechos de la naturaleza se aplica sólo en el contexto de la interacción humana con la naturaleza y solamente coloca deberes sobre los seres humanos. Los derechos de la naturaleza persiguen que las personas, que están en condiciones de actuar, contribuyan a la promoción y preservación de dichos derechos (Burdon, 2011).

El desarrollo de los textos legales

Las propuestas de la Jurisprudencia de la Tierra han comenzado a ser incorporadas en textos legales en el Siglo XXI. En 2006, con la ayuda del Fondo de Defensa Legal para la Comunidad y el Medio Ambiente (CELDF), la ciudad de Barnstead, en el estado norteamericano de New Hampshire, aprobó una ordenanza que afirma que "*…los ecosistemas naturales poseen derechos inalienables y fundamentales para existir y prosperar dentro de la ciudad de Barnstead. Los ecosistemas deben incluir, pero no limitarse a los humedales, arroyos, ríos, acuíferos, y otros sistemas de agua*".

Ordenanzas similares han sido adoptadas en otras ciudades de los Estados Unidos. Estas ordenanzas municipales se centran en áreas específicas de la naturaleza y no son de aplicación general. Ellas empoderan a las comunidades locales permitiéndoles asumir el papel de guardianes de la naturaleza. Los daños causados a la naturaleza se miden en relación con el daño real provocado al ecosistema y no sólo en relación a la afectación que puede sufrir un ser humano.

> *"Bajo las actuales leyes ambientales, una persona tiene que demostrar que ha sido afectada para poder ir a la corte y proteger a la naturaleza. Esto significa que hay que demostrar el daño personal sufrido por la tala del bosque, la contaminación de un río o la extracción del agua. Las reparaciones son otorgadas a esa persona y no al ecosistema que ha sido destruido. A raíz del derrame de petróleo de BP (British Petroleum) el único daño indemnizable considerado por el sistema legal es el perjuicio económico causado a los que no pueden utilizar más los ecosistemas del Golfo. (...) En un sistema de derechos de la naturaleza, un río tiene el derecho a fluir, los peces y otras especies de un río tienen el derecho a regenerarse y evolucionar, y la flora y la fauna que dependen del río tienen derecho a desarrollarse. Es el equilibrio ecológico natural de ese hábitat que se protege.*

Al igual que el león caza al antílope como parte del ciclo natural de la vida, el reconocimiento de los derechos de la naturaleza no pone fin a la pesca u otras actividades humanas. Más bien, se los coloca en el contexto de una relación sana donde nuestras acciones no pongan en peligro el equilibrio del sistema del cual dependemos" (Margil y Biggs, 2010).

La Constitución de Ecuador

El logro más importante en términos de textos legales es, sin duda, la Constitución de Ecuador de 2008. El capítulo siete de dicha Constitución desarrolla los derechos de la naturaleza en los siguientes términos:

Articulo. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza.

Articulo. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

Articulo. 73.- El Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.

Este texto es claramente el resultado de la combinación de la corriente indígena con la corriente jurídica de los derechos de

la naturaleza. La constitución del Ecuador habla de la naturaleza como sinónimo de Pachamama (Madre Tierra) y no se recoge la visión holística del todo (humano y no Humano) que abarca este concepto en su lengua nativa. Los derechos de la naturaleza reconocidos por esta constitución son: el derecho a existir, a su integridad, a mantener sus ciclos vitales, a regenerarse y a ser restaurada.

La Constitución de Ecuador no incluye mecanismos para hacer cumplir estos derechos y le da al Estado la flexibilidad de interpretar dichas regulaciones según los intereses nacionales. Por lo tanto, gran parte de la aplicación de los derechos de la naturaleza depende de la voluntad de las instituciones del Estado.

El caso de Bolivia

La Constitución de Bolivia no incluye el concepto de los derechos de la naturaleza y está más preocupada por los derechos ambientales en beneficio de las generaciones presentes y futuras de los seres humanos (Art. 33). Lo más avanzado en la constitución boliviana es que "*cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercitar las acciones legales en defensa del derecho al medio ambiente*" (Art. 34). Esto es algo que también se encuentra en la Constitución ecuatoriana.

El desarrollo más importante para los derechos de la Madre Tierra en Bolivia se produjo después de la entrada en vigencia de la Constitución en el año 2009, y es fruto de una respuesta internacional a la crisis del cambio climático. En2010, se realizó, en Cochabamba-Bolivia, la "*Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra*" con la participación de 35.000 personas y más de 1.000 delegados de 100 países. Este evento redactó y aprobó el "*Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de la Madre Tierra*" que afirma "*que todos somos parte de la Madre Tierra, una comunidad indivisible*

vital de seres interdependientes e interrelacionados con un destino común" y que "*en una comunidad de vida interdependiente no es posible reconocer derechos solamente a los seres humanos, sin provocar un desequilibrio en la Madre Tierra*". Así mismo, el proyecto de Declaración Universal sostiene que "*para garantizar los derechos humanos es necesario reconocer y defender los derechos de la Madre Tierra y de todos los seres que la componen*".

Este enfoque ve a los seres humanos y a la naturaleza como parte de la comunidad de la Tierra, y por lo tanto, afirma que hay que ver estos derechos como los derechos de la totalidad y de todos sus seres, y no sólo de la parte no-humana o naturaleza.

Para esta declaración "*los derechos inherentes de la Madre Tierra son inalienables en tanto derivan de la misma fuente de existencia*". Los titulares de derechos son todos los "*seres orgánicos e inorgánicos*". Estos derechos "*son específicos a su condición y apropiados para su rol y función dentro de las comunidades en los cuales existen*".

Los derechos específicos que son reconocidos para toda la Madre Tierra y "*todos los seres que la componen*" son los derechos a la vida y a existir; a ser respetada; a la regeneración de su biocapacidad y a la continuación de sus ciclos y procesos vitales libres de alteraciones humanas; a mantener su identidad e integridad como seres diferenciados, auto-regulados e interrelacionados; al agua; al aire limpio; a la salud integral; a estar libre de contaminación, polución y desechos tóxicos o radioactivos; a no ser alterada genéticamente y modificada en su estructura; y a una restauración plena y pronta.

La Declaración Universal sobre los Derechos de la Madre Tierra fue, textualmente, incorporada y aprobada como Ley 71 del Estado Plurinacional de Bolivia a fines de 2010 y simultáneamente fue presentada a las Naciones Unidas y a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático (CMNUCC).

La Ley boliviana sobre los derechos de la Madre Tierra incorpora un nuevo avance al crear una Defensoría de la Madre Tierra cuya misión es velar por el cumplimiento y observancia de estos derechos. Sin embargo, esta defensoría aún no se ha materializado en Bolivia.

Los Desafíos

Las iniciativas por los derechos de la naturaleza se están esparciendo en diferentes regiones del mundo. En el caso de los Estados Unidos, a nivel municipal continua una lucha por ordenanzas que reconozcan los derechos de la naturaleza. En Europa existe una iniciativa para que el Parlamento y el Consejo Europeo reconozcan que la naturaleza tiene derechos. En Nueva Zelanda la Corona ha firmado un acuerdo con el pueblo Iwi (pueblo Maori) estableciendo que el Rio Whanganui será reconocido como una persona en caso de haber un conflicto legal. En Filipinas y otros países han habido disposiciones que afirman que "*la salud de los pueblos y del medioambiente son equitativamente protegidos bajo nuestra ley fundamental*". En Naciones Unidas cada año se realiza un dialogo sobre "*Armonía con la Naturaleza*" en el cual la propuesta de los derechos de la Madre Tierra es abordada desde diferentes perspectivas. Asimismo, en Naciones Unidas y en la Corte Penal Internacional, existe una iniciativa desde grupos de la sociedad civil que promueve el reconocimiento de los crímenes de ecocidio. A nivel internacional, existe desde el año 2014, un Tribunal Ético por los Derechos de la Naturaleza que es promovido por la Alianza Global por los Derechos de la Naturaleza.

La propuesta de los derechos de la Madre Tierra ganó protagonismo después de las experiencias en Ecuador y Bolivia y ahora se encuentra en un momento muy complejo en dichos países porque no está siendo implementada y varios de sus postulados están siendo violados por los gobiernos que los promovieron.

En este proceso, los derechos de la Madre Tierra tienen que solucionar algunas preocupaciones y desafíos centrales en relación al cumplimento e implementación de los mismos, la articulación de un claro rechazo al pago por servicios ambientales y la economía verde, la profundización de la discusión sobre el tema de los derechos de propiedad que se anteponen claramente en el camino de los derechos de la Madre Tierra, y la necesidad de avanzar hacia una democracia de la comunidad de la Tierra.

Cumplimiento e implementación

Sin ninguna duda uno de los desafíos más grandes que los derechos de la naturaleza / Madre Tierra enfrenta es la implementación y el cumplimiento de estos derechos ahí donde han sido reconocidos. En Ecuador y Bolivia no existen casos emblemáticos que puedan ejemplificar la aplicación positiva de esta norma. Por el contrario, existen dilaciones, retrocesos e incluso violaciones por parte de los gobiernos que promovieron estos derechos.

El año 2011, el Gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia trato de construir una carretera que iba a partir en dos el "*Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Secure*", TIPNIS. El TIPNIS cubre 12,363 km2 de territorio amazónico y andino, se encuentra en las reservas de biodiversidad más ricas de América Latina, alberga cientos de especies de flora, mamíferos, aves, reptiles, anfibios y peces, y es la tierra de los pueblos indígenas Mojeño, Chiman y Yuracaré.

Gracias a la resistencia de estos pueblos indígenas y a las movilizaciones de varios sectores de la sociedad, el gobierno tuvo que detener el proyecto, después de actos de represión y violencia de la policía hacia compañeros de los pueblos indígenas que se encontraban marchando a la Ciudad de La Paz. En ningún momento, durante el conflicto, las autoridades tomaron en cuenta los derechos de la Madre Tierra que iban a ser afectados por la construcción de la carretera.

En el caso de la iniciativa Yasuni-ITT, el gobierno del Ecuador sostuvo que restringiría la explotación de petróleo en el yacimiento Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT) dentro de le parque nacional Yasuni. Está decisión fue presentada, en un inicio, como un paso realmente positivo para la preservación de los derechos de la naturaleza en una región de gran biodiversidad. Sin embargo, el año 2013 el mismo gobierno de Correa anunció que iba a explotar dicho yacimiento porque no había conseguido suficiente apoyo económico de parte de la comunidad internacional. Todas las iniciativas para tener un referéndum sobre este tema fueron bloqueadas por autoridades del Ecuador.

El caso de Yasuni-ITT dejó claro que no se puede condicionar el respeto de los derechos de la naturaleza a la existencia de una compensación económica o de alguna forma de pago por servicios ambientales. Así como los derechos humanos se deben garantizar en toda circunstancia lo mismo debe acontecer con los derechos de la naturaleza.

Así mismo, en Bolivia y Ecuador hay muchos otros casos de proyectos de minería, extracción de hidrocarburos, deforestación, energía nuclear, transgénicos, fracking y otros, que son promovidos por los gobiernos a pesar de que impactan negativamente sobre los derechos de la naturaleza o de la Madre Tierra. En todos estos casos no ha habido ningún proceso oficial para evaluar cómo serían afectados los derechos de la naturaleza y que medidas deberían adoptarse al respecto. Entre el discurso y la práctica de estos gobiernos hay una evidente contradicción.

Sin embargo, el hecho de que estos derechos son legalmente reconocidos y muy conocidos por la sociedad permite que diferentes pueblos indígenas, organizaciones sociales y medioambientalistas desarrollen diferentes acciones reivindicando y reclamando la implementación de estos derechos.

La amenaza del Pago por Servicios Ambientales

Una cosa es hablar de los servicios ambientales que genera una empresa de aseo de las calles y los parques de una ciudad; otra muy distinta es usar el término para referirse a las funciones de la naturaleza para medirlas y ponerles un precio con el objetivo de introducirlas al mercado, bajo el nombre de "*servicios ambientales*". Esto está sucediendo a través de la "*Economía Verde*" que parte de la premisa correcta de que la "*naturaleza posee un valor intrínseco*" para luego proponer que se le asigne un valor monetario que permita "*compensaciones*" (más conocidas como *offsets* en inglés) en el mercado de "*servicios ambientales*". La idea es que si una empresa destruye la naturaleza en una parte del planeta puede "compensar" su destrucción a través de la compra de bonos o certificados de otro proyecto en algún otro sitio del mundo donde se estaría preservando una parte de la naturaleza de "*valor*" similar. Un ejemplo de esto es la iniciativa REDD (Reducción de emisiones por deforestación y degradación) que plantea, por ejemplo, que los transportes aéreos en vez de reducir de manera efectiva sus emisiones de gases de efecto invernadero pueden comprar "*créditos de carbono*" de proyectos de conservación de bosques.

La idea de "*compensaciones*" a nivel de emisiones de carbono u offsets de la biodiversidad representa un proceso de financiarización de la naturaleza, de carácter muy especulativo, que ahondará aún más los desequilibrios del sistema de la Tierra. A nivel de la biodiversidad, la preservación de una especie no puede jamás compensar la destrucción de otra especie. Los derechos de la naturaleza jamás se pueden garantizar a través de una lógica de mercado en la cual las empresas contaminantes compran "permisos" para seguir continuando con sus actividades nocivas para el medio ambiente. Maude Barlow (2010) señala:

> *"El Pago por Servicios Ambientales busca poner un precio a los bienes ecológicos (aire limpio, agua, suelo, etc.) y a los servicios*

ambientales como la purificación del agua, la polinización de los cultivos y el secuestro de carbono. Un mercado por Pago por Servicios Ambientales (PSA) implica un contrato entre un "titular" y un "consumidor" de un servicio ambiental que termina convirtiendo ese servicio en un derecho de propiedad privado sobre el medio ambiente. Este sistema privatiza la naturaleza, ya sea un humedal, un lago, un bosque o una montaña, y sienta las bases para la acumulación privada de la naturaleza por aquellos lo suficientemente ricos como para comprar, acumular, vender y comerciar sus funciones. Actualmente, gobiernos del Norte y corporaciones privadas están ya estudiando "acuerdos público privados" para establecer lucrativos proyectos de PSA en el Sur".

La Propiedad Privada

Una de las principales manifestaciones del antropocentrismo en los marcos normativos jurídicos de los países es el concepto de propiedad. Mucho antes de que se reconocieran los derechos humanos, se establecieron los derechos de propiedad sobre la tierra, casas, animales, máquinas, herramientas e incluso otros seres humanos. Una propiedad puede ser vendida, prestada, donada, dividida, hipotecada y heredada. Para que exista una propiedad, el objeto de la posesión tiene que ser identificado como una "cosa" sin ningún tipo de derecho, o en todo caso, tiene que tener menos derechos que su propietario. La propiedad entre ciudadanos que tienen igualdad de derechos no era aceptable incluso en la antigua Grecia. Con el fin de convertirse en objeto de propiedad el otro humano tuvo que ser despojado de sus derechos a través de la guerra y la conquista, o haber nacido un esclavo.

En la actualidad, la relación jurídica dominante entre los seres humanos y la naturaleza es a través de la categoría de propiedad. Las leyes se establecen para garantizar los derechos de propiedad sobre la tierra. La propiedad puede ser privada,

estatal o pública pero siempre es propiedad de ciertos humanos sobre ciertas "cosas" de la naturaleza. No todo en la naturaleza se ha convertido en propiedad hasta la fecha, ya que para esto requiere ser delimitada, escasa y capaz de ser llevada al mercado. La propiedad fragmenta la naturaleza en recursos o bienes que en realidad nunca están disociadas como es el bosque del suelo, las aguas subterráneas de la biodiversidad, la tierra de los minerales.

En realidad, la contradicción principal nunca ha sido entre los derechos humanos y los derechos de la Madre Tierra, sino entre los derechos de la naturaleza y los derechos de propiedad que están concentrados principalmente en una pequeña fracción de la humanidad. Peter Burdon (2010) afirma:

"En la sociedad occidental, la normativa entorno a la propiedad define algunas de las ideas centrales sobre nuestro lugar en la naturaleza. Muchas de estas ideas están tan arraigadas que rara vez las pensamos dos veces. La "idea" dominante es que la propiedad privada es un derecho individual o absoluto sobre una cosa (según Blackstone 'dominio único y despótico'), que está protegido por la voluntad del Estado. Nuestra casa es nuestro castillo, nuestra zona de dominio personal "donde hacemos las reglas". Nuestra concepción jurídica de la propiedad nos dice también que la tierra se puede dividir en distintos tipos de contratos o documentos jurídicos que poseen los individuos en su relación del uno con el otro".

Para que podamos desarrollar y contar efectivamente con un nuevo marco jurídico legal, que no sea antropocéntrico, tenemos que superar, redefinir y limitar el concepto de propiedad. Los derechos de la Madre Tierra sólo pueden florecer si los derechos de propiedad son recortados y existe una eco-sociedad que no esté gobernada por la lógica del capital. En el caso de Ecuador y Bolivia, hubo cambios importantes con la incorporación de los derechos de la naturaleza o la Madre Tierra pero no hubo ninguna modificación significativa en relación a los derechos de propiedad.

Más Allá de los Derechos

¿Por qué si los derechos de la Madre Tierra y de la Naturaleza nacen de una crítica profunda al antropocentrismo, estas visiones han recurrido a la utilización de un concepto tan antropocéntrico como el de "derechos"? ¿Si los humanos construyeron "derechos" para gobernarse a sí mismos, porque atribuirle derechos a la naturaleza en vez construir otro tipo de ordenamiento jurídico para prevenir la destrucción del medio ambiente?

Thomas Berry dijo que él no estaba conforme con el lenguaje de los derechos "pero que era lo mejor que había para empezar". La idea fue intentar usar un concepto central del ordenamiento jurídico vigente (los derechos) para lograr restablecer un cierto equilibrio del sistema de la Tierra a través de reconocerle derechos a la otra parte del sistema que no tenía derechos. ¿Cómo contrarrestar los derechos de propiedad, sobre todo de las grandes empresas, si al mismo tiempo no se reconoce que la naturaleza también tiene derechos? Hablar de responsabilidad y obligación de los seres humanos y las empresas podría ser otro camino, pero ello no cuestionaría el antropocentrismo y en el contexto actual dejaría siempre a la naturaleza en una situación de inferioridad.

El objetivo principal de la Jurisprudencia de la Tierra o de los derechos de la Madre Tierra nunca fue quedarse en la letra muerta de los textos legales. El objetivo final es avanzar en la construcción de una sociedad de la Tierra. Por eso, la visión de los derechos de la Madre Tierra no debería ser restringida a la discusión de un modelo jurídico.

El desafío del movimiento por los derechos de la Madre Tierra es avanzar en la construcción de un sistema de gobernanza de la Tierra a todos los niveles. El reconocimiento y aplicación efectiva de los derechos de la naturaleza, a nivel de una ciudad o un país, constituyen un paso muy importante pero no suficiente.

La recuperación del equilibrio de nuestro planeta requiere de mecanismos y regulaciones internacionales. El desafío es cómo desarrollar formas de Democracia de la Tierra a nivel nacional, regional y mundial que tomen en cuenta el "todo" y no sólo la parte humana del "todo".

Thomas Berry solía decir: "*La pérdida de la imaginación y la pérdida de la naturaleza son la misma cosa. Si se pierde el uno se pierde el otro*". Cormac Cullinan continúa en la misma línea y destaca que el objetivo del movimiento de los derechos de la Madre Tierra es "*fomentar la diversidad creativa en lugar de imponer la uniformidad*" y "*abrir espacios para que diferentes enfoques no convencionales puedan surgir , florecer, seguir su curso y morir*" (Cullinan, 2011).

Bibliografía

Barlow, M. (2010). *Building the Case for the Universal Declaration of The Rights of Mother Earth.* Canada: Council of Canadians, Fundación Pachamama, y Global Exchange.

Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* USA: Prometheus Books.

Berry, T. (1999). *The Great Work.* New York, USA: Three Rivers Press.

Boff, L. et al. (2000). *Carta de la Tierra.*

Burdon, P. (2010). *Exploring Wild Law, The philosophy of Earth Jurisprudence.* Kent Town, S. Australia: Wakefield Press.

Burdon, P (2011). *Earth Rights: The Theory.* IUCN Academy of environmental law, e-journal issue 2011.

Cullinan, C. (2011). *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice.* Totnes: Green.

Dalai Lama, Quaki F, Benson A. (2001). *Imagine All the People: A Conversation with the Dalai Lama on Money, Politics, and Life As It Could Be.* Boston, USA: Wisdom Publisher.

Drengson, A. *Some Thought on the Deep Ecology Movement, Foundation for Deep Ecology.* http://www.deepecology.org/deepecology.htm

IBGP (2001). *Amsterdam Declaration on Earth System Science.*

Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac.* Oxford University Press, New York.

Margil, M. Biggs, S. (2010). *A New Paradigm for Nature - Turning our Values into Law.* Canada: Council of Canadians, Fundación Pachamama, y Global Exchange.

Millennium Ecosystem Assessment (2005). *Ecosystems and Human Well-being: Synthesis.* Washington, DC: Island Press.

Næss, A. (1973). *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement.* Inquiry, an interdisciplinary Journal of Philosophy, Volume 16, Issue 1-4, pp 95-100.

Price, B. *What are Rights, and how can Nature "have" Rights?*

Steffen, W. et al. (2004). *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure, Executive Summary.* Sweden: IGBP Secretariat, Royal Swedish Academy of Sciences.

Stone, C.(2010). *Should Trees have Standing? Third Edition.* New York: Oxford University Press.

Zimmerman, M. (1989). *Introduction To Deep Ecology.* Recuperado de http://www.context.org/iclib/ic22/

Desglobalización

Por Pablo Solón

Desglobalizarse no es aislarse ni promover la autarquía, sino impulsar una integración mundial diferente que no esté dominada por el capital. Desglobalizarse es pensar y construir una integración alternativa que tenga en su centro a los pueblos y a la naturaleza.

La globalización no es un proceso de creciente interdependencia e integración hecho posible gracias al avance de las comunicaciones y el internet. La globalización no es sinónimo de mundialización. La globalización es un proceso de integración acelerado del capital, la producción y los mercados que abarca todas las esferas de la vida en pos de aumentar la tasa de ganancia del capital.

Según Walden Bello y Focus on the Global South, que acuñaron el término de la desglobalización, el objetivo de esta propuesta no es retirarse de la economía mundial, sino desencadenar un proceso de reestructuración del sistema económico y político mundial que fortalezca la capacidad de las economías locales y nacionales en lugar de degradarlas (Bello, 2005). Desglobalizarse es cuestionar el proceso de integración dominado por la lógica del capital y la supuesta racionalidad de la economía que erosiona

la capacidad de decidir de la gente y los Estados. Desglobalizarse es empezar a pensar y construir una integración en función de las necesidades de los pueblos, las naciones, las comunidades y los ecosistemas.

Al igual que el decrecimiento, la desglobalización nos invita a imaginarnos una sociedad de prosperidad sin crecimiento que degrade la naturaleza, y a pensar una mundialización para la gente y no para los bancos y las transnacionales.

La propuesta de la desglobalización abarca tres procesos que están íntimamente ligados. El primero, **comprender** el devenir de la globalización y los diferentes momentos por los que atraviesa; el segundo, **deconstruir**, confrontar, resistir, frenar y trabar la expansión de la globalización; y el tercero, construir **alternativas** a este proceso de captura del mundo por el capital (Bello, 2005).

Comprender el proceso de la globalización

En opinión de Walden Bello, la globalización ha tenido dos grandes etapas. Una primera que se extendió desde el siglo XIX hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914; y una segunda etapa que se inició en la década de 1980 y que continúa hasta nuestros días. Entre estas dos grandes etapas de la globalización existió, entre 1914 y 1980, un período que se caracterizó por el dominio de economías capitalistas nacionales con un importante grado de intervención del Estado y una economía internacional con fuertes restricciones en los flujos comerciales y de capital (Bello, 2013).

La etapa actual de la globalización comenzó a fines de los setenta y principios de los ochenta con el neoliberalismo y el llamado "Consenso de Washington". La ideología del neoliberalismo plantea que la clave está en el mercado y la competencia que premia a los emprendimientos eficientes y rentables mientras castiga a las empresas y negocios obsoletos. Para que el mercado

y la competencia cumplan su función es necesario, por un lado, levantar las trabas y obstáculos que no permiten que las mercancías, los servicios y los capitales fluyan libremente y, por otro lado, limitar el rol del Estado a nivel social, productivo, comercial, financiero y ambiental. Para el neoliberalismo todo lo que frena la competencia es contrario a la libertad del individuo de consumir, innovar e invertir en aquello que le da más beneficios y satisfacción. La desigualdad que deviene de la competencia y el mercado es una recompensa para los más eficientes y a la larga genera un crecimiento que beneficia al conjunto de la sociedad aunque siempre de manera dispareja.

Para el neoliberalismo no existen ciudadanos sino consumidores que se realizan en tanto amplían su capacidad de consumir. El progreso y la modernidad están asociados al consumo y al incremento de la productividad, y no así al cuidado del ser humano o de la naturaleza. Esta ideología de la modernidad basada en un consumo y productivismo sin límites es tan fuerte que puede penetrar incluso a comunidades indígenas que antes tenían como horizonte vivir en equilibrio con ellos mismos y con la naturaleza.

Las políticas neoliberales abarcan medidas orientadas a:

a) Achicar el Estado, privatizar las empresas públicas, disminuir el gasto público, reducir los impuestos a las utilidades, recortar los subsidios sociales, en síntesis, desmantelar el Estado para que los mercados muestren todo su potencial.

b) Reducir las regulaciones al flujo de capitales y actividades financieras.

c) Impulsar mecanismos y acuerdos supranacionales que garanticen las inversiones extranjeras por encima de la soberanía de los Estados.

d) Promover acuerdos de liberalización comercial que comprenden bienes, servicios, inversiones, compras públicas, políticas de competencia, derechos de propiedad intelectual y un conjunto de disposiciones que anteponen los derechos del capital a los derechos laborales y ambientales.

e) Recortar y flexibilizar las conquistas laborales y sociales para así ampliar los márgenes de ganancia del capital.

f) Impulsar la financiarización de la naturaleza y de la vida creando nuevos mercados especulativos para la realización del capital.

Desde sus orígenes, el neoliberalismo nunca fue aplicado en forma uniforme en todos los países. La implementación del neoliberalismo en el Reino Unido, Estados Unidos o Chile siempre se dio en el marco de particularidades y especificidades nacionales, como es, por ejemplo, el enorme presupuesto de defensa de los Estados Unidos o el mantenimiento de la presencia militar en la industria del cobre en Chile. En realidad, nunca existió un neoliberalismo puro que se aplicara por igual en todos lados. Siempre estuvieron de por medio sectores de poder nacionales o resistencias sociales que dieron características particulares a la aplicación del neoliberalismo en cada país. El neoliberalismo siempre fue bastante flexible y recurrió a formas de adaptación muy hábiles que le permitieron sobrevivir e incluso expandirse cuando se dieron procesos de nacionalización de empresas o renegociación de acuerdos comerciales.

El neoliberalismo no es un todo coherente con sus propios postulados. Por ejemplo, en relación a los derechos de propiedad intelectual promueve un régimen proteccionista de las patentes que en su mayoría son controladas por grandes empresas; a nivel de las inversiones establecen un régimen de protección que favorece a los inversionistas extranjeros por encima de los inversionistas nacionales; y a nivel de la libre circulación se concentra sólo en

las mercancías y los capitales y deja abandonadas a su suerte a las personas y a la fuerza laboral que está constreñida por una serie de regulaciones migratorias. Dejar de lado el libre transito de las personas es la prueba mas contundente de que la globalización neoliberal no persigue una integración para el ser humano.

El avance del neoliberalismo parecía incontenible después de la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética e incluso algunos presagiaban el establecimiento de un nuevo orden mundial regido por organizaciones internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial del Comercio (OMC) y las corporaciones transnacionales. Sin embargo, a fines de siglo comenzaron a manifestarse los efectos devastadores del neoliberalismo y empezó un proceso cada vez más amplio de resistencia a la globalización. De un primer momento de optimismo neoliberal, pasamos a la crisis de México de 1994, la crisis financiera asiática de 1997, la profunda recesión en la Argentina de 1998 al 2002, y luego la crisis de 2007 en Estados Unidos que sigue sin resolución y se ha extendido a Europa, a las economías emergentes, y ahora araña a la economía China.

La globalización neoliberal produjo el remplazo de las crisis cíclicas del capitalismo por una crisis crónica, que ya dura más de una década,. Está crisis crónica lejos de provocar la implosión del capitalismo ha generado un proceso de mayor concentración de la riqueza. El capitalismo neoliberal provoca y se alimenta de la crisis. La crisis crónica se ha convertido en una oportunidad para que varios capitales, principalmente ligados al sector financiero y especulativo, multipliquen sus ganancias.

La liberalización comercial contribuyó a la migración del capital allí donde las condiciones laborales y ambientales eran más precarias provocando la perdida de millones de empleos. Los ajustes estructurales promovidos por el FMI y el BM agravaron el saqueo en varios países y desencadenaron un endeudamiento

externo insostenible. La perdida de empleos, viviendas y conquistas sociales fue golpeando a amplios sectores de la población.

La aplicación del neoliberalismo genera resistencias. Importantes huelgas y movilizaciones trataron de parar su avance. Muchas fueran derrotadas. Otras lograron ciertos triunfos parciales como la movilización de Seattle en 1999 contra la OMC o la campaña contra el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA) que logró frenar este tratado en el año 2005.

El descontento fue tan grande que en países de Latino América surgieron gobiernos progresistas con discursos anti-neoliberales o de afirmación de un cierto grado de soberanía frente al capital transnacional. En sus primeros años, algunos de estos gobiernos aplicaron medidas de control o regulación sobre el capital financiero y comercial, renegociaron o frenaron ciertos Tratados de Libre Comercio (TLCs), denunciaron algunos Tratados Bilaterales de Inversiones (BITs), nacionalizaron ciertas empresas y desarrollaron diferentes programas sociales y asistencialistas que mejoraron las condiciones económico sociales de millones de personas. Estos gobiernos progresistas incluso promovieron procesos de integración como Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC) o la Alternativa Bolivariana de los pueblos de nuestra América (ALBA) que permitieron cierto grado de autonomía política principalmente de los Estados Unidos.

Sin embargo, estas medidas se basaron en un reforzamiento del extractivismo que se benefició de los altos precios internacionales de las materias primas y los "commodities". Cuando la crisis crónica de la economía mundial se fue extendiendo a las economías emergentes y pasó el boom de los precios, las economías de esos países empezaron a enfrentar serios problemas y el descontento de la población empezó a ser canalizado por el renacer de fuerzas neoliberales.

El proceso de resistencia también se dio en Estados Unidos con Occupy Wall Street, la primavera árabe, Syriza en Grecia, los indignados y Podemos en España y muchos otros movimientos en diferentes partes el mundo. Esta resistencia a la globalización neoliberal continúa de diferentes formas en la candidatura de Berni Sanders o las decenas e incluso cientos de miles que, de forma espontánea, están saliendo a las calles para manifestarse en contra de las medidas de Trump que afectan a los migrantes, los musulmanes, las mujeres, el medio ambiente, la libertad de información, la salud y el estado de derecho en el país del norte.

Estos procesos de movilización social y política, que incluso llegaron a establecer gobiernos con gran apoyo popular, no fueron capaces de construir una alternativa estructural al neoliberalismo. Las medidas mas progresivas que implementaron, los gobiernos progresistas de América Latina, no rompieron con el imaginario de progreso y modernidad del consumo neoliberal y reforzaron un extractivismo que, aunque controlado en muchos casos por el Estado, es totalmente funcional a la globalización transnacional. Las dirigencias de los movimientos sociales en el gobierno fueron capturadas por la lógica del poder y optaron por un pragmatismo, que dejó en el papel propuestas radicales como el Vivir Bien o los derechos de la Madre Tierra, para impulsar alianzas con sectores de poder económico y/o político que les permitían preservarse en el gobierno. Con el correr de los años, los nuevos sectores de poder emergentes, parasitarios del Estado, desataron formas de acumulación basadas en la corrupción, que agravaron aún más la crisis de estos gobiernos.

Después de más de una década de gobiernos progresistas en varios países de América Latina vemos el retorno de gobiernos neoliberales, directamente gestionados por la gran burguesía. Los gobiernos "progresistas" que aún sobreviven lo hacen a costa de un recrudecimiento del extractivismo, la imposición de megaproyectos y la aplicación de medidas restrictivas, continuistas y, en muchos casos, autoritarias que sólo ahondan el descontento popular.

¿Nueva fase del proceso de globalización?

El proceso de globalización neoliberal probablemente ha entrado a una nueva fase que está caracterizada por los siguientes elementos:

a) *La crisis del capitalismo se ha vuelto crónica*. Hemos ingresado a un período de crisis continúa que afecta a los países del norte y del sur, que comienza a erosionar poco a poco aquella división que había entre países "desarrollados" y en "desarrollo". Ahora, la nueva normalidad es la crisis permanente que genera grandes bolsones de pobreza al lado de burbujas de gran concentración de riqueza en todos los países. El capitalismo vive y se retroalimenta a través de esta crisis continua que posibilita la obtención de increíbles ganancias para ciertos sectores del capital. Estamos ante el inicio de un *capitalismo del caos* que no sólo aprovecha las crisis ambientales, sociales, económicas y bélicas sino que las provoca de manera constante para posibilitar procesos de acumulación aun mayor de capital.

b) *El capitalismo está alterando el sistema de la Tierra*. La afectación al medio ambiente ya no es a nivel local o nacional sino que incide en el funcionamiento del sistema del planeta, dislocando una serie de equilibrios que posibilitaron el desarrollo de la agricultura hace más de once mil años. El capitalismo no es un sistema que se auto regule. La lógica del capital no reconoce ningún tipo de límite. El capitalismo está en un proceso de reconfiguración nunca antes visto en un planeta finito que comienza a ingresar en una situación de desequilibrio ecológico.

c) *Una nueva revolución tecnológica con grandes peligros y oportunidades.* Algunos la llaman la cuarta revolución industrial y la diferencian de las anteriores (el vapor, la electricidad y la electrónica-informática) porque está marcada por la biotecnología y la automatización en expansión. Está disrupción tecnológica permitirá almacenar electricidad e impulsará la

generación de energía solar, eólica, así como la producción de vehículos eléctricos de manera nunca antes vista. Sin embargo, al mismo tiempo, agravará aun más las desigualdades económico-sociales, acrecentará el desempleo con la automatización y beneficiará, en particular, a aquellos sectores y países que están en condiciones de innovar y adaptarse a las nuevas tecnologías. Uno de los peligros más graves es la tentación de utilizar estas tecnologías para intentar controlar el cambio climático, a través de la geoingeniería, o promover la biología sintética para crear nuevas formas de vida que puedan ser patentadas para obtener nuevas ganancias.

d) *El ahondamiento de las disputas y conflictos comerciales y económicos.* La emergencia de gobiernos nacionalistas de derecha en países cómo Estados Unidos, Rusia, India, Filipinas, Turquía y otros no frena el proceso de globalización neoliberal sino que exacerba sus contradicciones y conflictos. Trump no va romper con la esencia del neoliberalismo. Mientras critica a los capitales norteamericanos que migran a otros países, el mismo mantiene negocios fuera de los Estados Unidos y aprovecha la liberalización del comercio para incrementar sus ganancias. Trump lo que busca es reajustar y renegociar algunas políticas de liberalización comercial para reposicionar la economía norteamericana, sobre todo en relación a la economía China, y disminuir el gran déficit comercial con México. La aplicación de medidas proteccionistas arancelarias desencadenará guerras comerciales y tensiones nunca antes vistas en un mundo que se ha vuelto multipolar. Calificar a Trump y a otros gobiernos reaccionarios simplemente de nacionalismos populistas de derecha es ocultar su profunda esencia y proyecto neoliberal. Lo que tenemos son diferentes tipos de gobiernos nacionalistas neoliberales. Ellos conjugan dos tendencias opuestas, (nacionalismo y neoliberalismo), que sólo hacen más explosiva esta nueva fase de la globalización. El neoliberalismo seguirá avanzando combinándose con propuestas nacionalistas descabelladas como son la construcción de muros entre los países.

e) *El agravamiento del intervencionismo y los conflictos bélicos.* Estados Unidos ya no es la potencia económica dominante pero sigue siendo la principal potencia militar del planeta. Su rol, a este nivel, es determinante y estará marcado por alianzas, disputas e intervenciones buscando, por un lado, minar a gobiernos que no están totalmente bajo su esfera mientras, por otro lado, ensaya alianzas que hasta hace poco parecían inverosímiles. El mapa geopolítico de las últimas décadas tenderá a cambiar y enfrentaremos situaciones inesperadas por la yuxtaposición de disputas económicas y geopolíticas.

f) *El socavamiento de la democracia y la expansión del autoritarismo, la xenofobia, la misoginia y el racismo.* Los nacionalismos neoliberales tienden a desviar el descontento de la población contra los impactos del neoliberalismo hacia los migrantes, las mujeres, las comunidades LGBT, las poblaciones de color, los pueblos indígenas, los drogadictos y todos aquellos que pueden ser calificados como una amenaza. El recorte de los derechos civiles, políticos, humanos, económico, sociales y culturales está en curso en diferentes partes del planeta. La democracia liberal está siendo socavada para imponer un autoritarismo que nace del voto pero que no respeta el ordenamiento jurídico establecido.

g) *La emergencia de formas amplias y diversas de resistencia social.* La expansión del autoritarismo neoliberal está provocando importantes procesos de resistencia espontanea, muy intensos y extendidos. La convergencia de diversos movimientos e individuos, que confluyen por miles a las calles, crea nuevos procesos de articulación y solidaridad que trascienden fronteras. La ofensiva de Trump en múltiples frentes provoca reacciones nunca antes vistas y procesos de construcción de nuevos movimientos, redes, alianzas, organizaciones e instrumentos políticos. El destino de esta nueva fase de la globalización depende sobre todo de cómo se configuren estos procesos de resistencia social, de las victorias que obtengan, del desarrollo de verdaderas alternativas políticas

y económicas al neoliberalismo, y de cómo se vaya desarrollando una democracia real que no se agote cuando la movilización en las calles amaine.

Muchos de los elementos, más arriba mencionados, ya han estado presentes en otros momentos del devenir del capitalismo, sin embargo, su grado de intensidad y convergencia explosiva con otros que recién emergen ha abierto una nueva fase de la globalización, de alta complejidad y conflictividad, que está marcada por el surgimiento de grandes peligros y a su vez grandes oportunidades de transformación social.

Deconstruir la globalización

La deconstrucción de la globalización, según Walden Bello, es necesaria para poder pensar en la reconstrucción de una integración al servicio de la humanidad y la vida en general como la conocemos. Para un efectivo cambio social es necesario debilitar el dominio de los sistemas antiguos, minar su hegemonía y desarticular varias de sus reglas e instituciones.

Para que las alternativas florezcan es necesario deslegitimar, detener, agravar las contradicciones y descomponer tanto la ideología como las instituciones de la globalización encarnadas en el FMI, el Banco Mundial, la OMC y los tratados de libre comercio e inversiones.

Este proceso de deconstrucción ha tenido victorias importantes contra el Acuerdo de Libre Comercio de las Américas (ALCA) ó la movilización contra la OMC que frenó la negociación de liberalización comercial en este organismo hasta la Conferencia Ministerial de Bali, Indonesia, en el año 2013. Sin embargo, la lección después de todos estos años es que estas organizaciones tienen una gran capacidad de adaptarse y reinventarse a sí mismas, capturando elementos de la crítica y relanzando su ofensiva.

Ese ha sido el caso del Banco Mundial que, después de varias derrotas en los procesos de privatización de los servicios públicos de agua, ha reempaquetado su vieja política bajo una propuesta más inteligente y peligrosa que lleva el nombre de "Asociaciones Público-Privadas". Ese también es el intento de utilizar la crisis climática y ambiental para lanzar una nueva ofensiva de financiarización de la naturaleza a través de la llamada "economía verde".

Y así mismo, ese es el caso de la liberalización comercial que, después de la derrota del ALCA y el estancamiento de las negociaciones de la OMC, ha continuado a través de una serie de tratados de libre comercio e inversiones a nivel bilateral y subregional. En la actualidad este proceso de resistencia a la liberalización comercial se complejiza por la emergencia de gobiernos nacionalistas neoliberales como el de Trump que se retira de acuerdos de libre comercio como el TPP (Acuerdo de Asociación Transpacífico que fue firmado por 12 gobiernos después de una década de negociación) y plantea la renegociación del Tratado de Libre Comercio de Norte América vigente desde 1994 entre Estados Unidos, México y Canadá.

El proceso de crisis y reconfiguración del capitalismo está teniendo un impacto en las formas de resistencia de los movimientos sociales de todo el mundo. Las estrategias de deconstrucción de la globalización que resultaron efectivas en el pasado ahora no tienen el mismo impacto. Espacios como el Foro Social Mundial y varias redes antiglobalizadoras han perdido protagonismo. Sin embargo, la emergencia de iniciativas, acciones, luchas, debates y alternativas locales, comunales y regionales continua de forma muy amplia mostrándonos que las semillas de los "otros mundos posibles", por los cuales estamos peleando, ya están comenzando a germinar.

En la última década, hemos pasado de un momento donde destacaban las luchas globales contra el FMI, el Banco Mundial

y la OMC a una fase donde predominan las luchas nacionales y locales. Diferentes movimientos sociales de nuevas características han aparecido en diferentes países. Algunos han conformado partidos e instrumentos políticos que incluso han llegado a ganar elecciones. El devenir de estas experiencias de intervención política de los últimos años hace necesario encarar la más amplia reflexión sobre el poder y los movimientos sociales, sobre el neoliberalismo y el extractivismo, y sobre otras cuestiones necesarias para enfrentar de manera más efectiva la globalización neoliberal.

El surgimiento de gobiernos progresistas en América Latina ayudó a promover diferentes iniciativas de deconstrucción de la globalización, pero el hecho de que las organizaciones sociales, que les dieron nacimiento, perdieran su autonomía frente a estos gobiernos terminó debilitando a esos movimientos.

Así mismo, la aparición de nuevos movimientos, como Occupy, los Indignados y la Primavera árabe, han sido muy importantes, pero han tenido resultados muy diversos. En algunos casos temporales; en otros, han dado origen a instrumentos políticos (España y Grecia); y en otros han tenido desenlaces muy contradictorios (Egipto).

De otra parte, es necesario revisar las estrategias de apoyo en general a países "*en vías de desarrollo*" o del Sur en contra de los países "*desarrollados*" o del Norte porque detrás de los primeros se encuentran nuevas élites y corporaciones que se están beneficiando y lucrando con el "*derecho al desarrollo*" de esos países. Así mismo, muchas empresas estatales de países del Sur se comportan como empresas privadas en relación a los recursos naturales y los derechos laborales.

La lucha contra la OMC y los Tratados de Libre Comercio siempre estuvo marcada por la utilización de las contradicciones entre países capitalistas y entre diferentes sectores de la burguesía

para trabar las negociaciones de liberalización comercial. Ahora, con la emergencia de los nacionalismos neoliberales, que anteponen su país al resto del mundo, se abren nuevas contradicciones que se pueden y deben explotar. Sin embargo, es fundamental nunca perder de vista que se trata de disputas entre diferentes sectores del capital que quieren remodelar la globalización en función de sus intereses particulares.

El proceso actual, de deconstrucción de la globalización neoliberal, se ha complejizado y tiene que ser visto en su integralidad y no sólo en su dimensión comercial. Es posible que se frene un acuerdo comercial pero que al mismo tiempo se acentúe el saqueo de recursos naturales, la perdida de conquistas sociales y la degradación de derechos fundamentales. Reducir la lucha contra la globalización a solamente uno de los componentes del neoliberalismo sería un gran error. Por el contrario, lo más importante es promover nuevos procesos de convergencia que vayan más allá de campañas aisladas o fragmentadas alrededor de cuestiones puntuales y que encaren de manera mas comprehensiva los elementos constitutivos de esta nueva fase de la globalización articulando de manera efectiva la dimensión mundial, regional, nacional, local e individual.

Alternativas a la globalización

El corazón de la desglobalización está en promover nuevas formas de integración mundial y regional que preserven y permitan el florecimiento de la vida en sus múltiples dimensiones. Las alternativas de la desglobalización se han ido transformando y enriqueciendo a lo largo de los años. En un principio, las propuestas estaban centradas más en lo que debían hacer los Estados nacionales para preservar su soberanía y capacidad de decisión frente a la globalización. Hoy, está claro que la desglobalización no puede limitarse al accionar de los Estados que, en general, han sido funcionales al proceso de globalización del capital.

Una de las más importantes propuestas de la desglobalización es la desfronterización para permitir la libre circulación de las personas, sin importar su nacionalidad, creencias religiosas, cultura, condición económica, género o raza. Entonces, una de las principales demandas es acabar con los muros y las prohibiciones al libre transito de las personas. Un mundo desglobalizado es un mundo solidario con todo aquel que es victima de la violencia, el desempleo, el desplazamiento de sus fuentes de subsistencia y los desastres naturales. Sin fraternidad entre seres humanos diversos no es posible construir una integración mundial. La promoción de la unidad en la diversidad a todos los niveles es esencial para encarar un proceso de desglobalización.

Así mismo, la desglobalización implica un cambio profundo de nuestra relación con el sistema del planeta Tierra. Desglobalizarse es reconocer y respetar los límites y ciclos vitales de la naturaleza, es asumir que la Tierra es nuestro hogar y que ninguna actividad económica, geopolítica o tecnológica debe agravar el desequilibrio ecológico que ya sufrimos. Desglobalizarse es asumir que más allá de los Estados e intereses nacionales está el sistema de la Tierra. En este sentido, la desglobalización sólo es posible si se descarboniza la economía, si se frena la deforestación y destrucción de la biodiversidad, si se cuida el agua y se preservan los diferentes ecosistemas.

A diferencia del capitalismo que promueve una globalización neoliberal para explotar mejor los recursos naturales y humanos, la desglobalización antepone la dimensión humana y ambiental en todo proceso de integración.

La desglobalización no es contraria al comercio ni al intercambio de productos o servicios, pero plantea que esta no debe erosionar a las comunidades y economías locales y nacionales provocando una especialización que al final acabe con la diversidad que es esencial para la vida de todo organismo. La desglobalización abraza el principio de la subsidiariedad que nos

plantea que toda decisión política o económica debe ser adoptada por el nivel de gobierno más cercano al problema. Quienes conocen mejor la realidad local, y serán los primeros en sufrir los efectos de cualquier decisión, deben ser quienes primero opinen y se pronuncien. La adopción de una decisión política o económica que afecte el terreno local debe realizarse fundamentalmente a ese nivel, y sólo cuando sea realmente necesario ese poder de decisión debe ser transferido a nivel nacional, regional o mundial. La desglobalización no es posible sin una real democracia. Las decisiones estratégicas a nivel político, económico y ambiental deben realizarse con la más amplia participación democrática y no deben dejarse al mercado o a los tecnócratas y burócratas del Estado.

La producción de una comunidad, región o país debe estar fundamentalmente dirigida a atender las necesidades de sus población y no estar orientada a la exportación. La economía no puede basarse en un extractivismo que deteriora aún más los ecosistemas de la tierra.

Las reglas comerciales no pueden ser uniformes para todos los países. No se puede poner a competir tiburones contra sardinas. En ese marco, las reglas comerciales y de inversiones deben ser asimétricas para favorecer a las economías más pequeñas, a los países que fueron erosionados en su economía y agricultura por el gran capital transnacional, el colonialismo y el intervencionismo de las grandes potencias. Las políticas comerciales -como cuotas, aranceles y subsidios- se deben utilizar para proteger a las economías locales de la importación de mercaderías subvencionadas de grandes corporaciones que establecen precios artificialmente bajos.

La producción de alimentos, esencial para la vida humana, no puede estar sometida a reglas de mercado. Las alternativas de la desglobalización están en consonancia con la Soberanía Alimentaria que plantea La Vía Campesina que aglutina a 200

millones de miembros en todo el mundo. Según la Declaración de Nyéléni, aprobada en el Primer Foro Internacional para la Soberanía Alimentaria, realizado en Mali el año 2007:

> *"La soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a alimentos nutritivos y culturalmente adecuados, accesibles, producidos de forma sostenible y ecológica, y su derecho a decidir su propio sistema alimentario y productivo. Esto pone a aquellos que producen, distribuyen y consumen alimentos en el corazón de los sistemas y políticas alimentarias, por encima de las exigencias de los mercados y de las empresas. Defiende los intereses de, e incluye a, las futuras generaciones. Nos ofrece una estrategia para resistir y desmantelar el comercio libre y corporativo y el régimen alimentario actual, y para encauzar los sistemas alimentarios, agrícolas, pastoriles y de pesca para que pasen a estar gestionados por los productores y productoras locales. La soberanía alimentaria da prioridad a las economías locales y a los mercados locales y nacionales, y otorga el poder a los campesinos y a la agricultura familiar, la pesca artesanal y el pastoreo tradicional, y coloca la producción alimentaria, la distribución y el consumo sobre la base de la sostenibilidad medioambiental, social y económica. La soberanía alimentaria promueve el comercio transparente, que garantiza ingresos dignos para todos los pueblos, y los derechos de los consumidores para controlar su propia alimentación y nutrición. Garantiza que los derechos de acceso y a la gestión de nuestra tierra, de nuestros territorios, nuestras aguas, nuestras semillas, nuestro ganado y la biodiversidad, estén en manos de aquellos que producimos los alimentos. La soberanía alimentaria supone nuevas relaciones sociales libres de opresión y desigualdades entre los hombres y mujeres, pueblos, grupos raciales, clases sociales y generaciones"* (Declaración de Nyéléni, 2007).

La desglobalización parte de un conjunto de experiencias que se están desarrollando en el mundo a nivel de la agricultura, la producción, las comunicaciones, la información y otras, que

surgen desde diferentes tipos de comunidades humanas. Para la desglobalización, las alternativas a la globalización no son algo por venir, sino que ya están presentes a diferentes niveles en la sociedad. Sin embargo, como dice Walden Bello, "*muchas de estas alternativas se han enfrentado a grandes dificultades y han confrontado serios problemas para mantenerse a la altura de sus objetivos originales porque el sistema de mercado está dominado por grandes empresas transnacionales*" (Bello, 2013).

En esta medida, la desglobalización requiere además de la defensa y generalización de estas experiencias locales, el desarrollo de nuevos mecanismos, formas de organización y colaboración que permitan hacer frente a las fuerzas del capital.

A nivel de los Estados nacionales también se han producido ciertas iniciativas inspiradas en los postulados de la desglobalización como son:

- El retiro del CIADI (Centro Internacional para la Resolución de Disputas sobre Inversiones) del Banco Mundial de Bolivia, Venezuela y Ecuador.

- Las disposiciones de la nueva Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia que sientan las bases para la denuncia de todos los tratados bilaterales de inversiones de Bolivia.

- El proceso de revisión, denuncia o no renovación de los tratados bilaterales de inversiones y el cuestionamiento y rechazo a clausulas de solución de controversias entre inversionistas y Estados en acuerdos comerciales.

- La renegociación y remplazo, en el 2009, del Tratado de Libre Comercio entre Bolivia y México por un acuerdo comercial sólo de bienes y servicios en los que se eliminan los capítulos de Propiedad Intelectual, Inversiones, Compras del Sector Público y otros.

Sin embargo, la experiencia de las últimas tres décadas muestra que estas alternativas parciales y puntuales no pueden convivir a la larga con la globalización, y que son aisladas, arrinconadas, distorsionadas o cooptadas por la globalización si es que no se expanden y complementan con otras alternativas cada vez mas profundas, amplias y diversas que rompan con la lógica del capital.

La desglobalización es esencialmente anti-capitalista porque no se puede pretender una integración para la vida en el marco del capitalismo. La desglobalización persigue un amplio proceso de redistribución equitativa de las fuentes de vida que hoy están fuertemente concentrados en manos de unos pocos. Estos procesos de redistribución implican medidas impositivas, controles financieros, expropiaciones, nacionalizaciones, una profunda reforma agraria y urbana, la eliminación de los productos financieros derivados y los paraísos fiscales, y procesos ampliados de control y socialización de los grandes capitales.

La sociedad tiene que poseer y controlar democráticamente el sistema financiero, implementar un sistema monetario internacional basado en un nuevo sistema de reservas, incluyendo la creación de monedas de reserva regionales con el fin de acabar con la supremacía del dólar. Cancelar la deuda de los países que hoy agobian a los pueblos y que fue impuesta para beneficiar interés privados y de corporaciones. Establecer sistemas de crédito justos, soberanos y transparentes (Economy for Life, 2013).

La desglobalización no puede florecer sin la toma y transformación del poder estatal por las fuerzas sociales. Este proceso de transición combina reformas y revoluciones a diferentes niveles donde el indicador principal de avance está dado por el empoderamiento y participación real de la población en la construcción de su presente y futuro. Democratizar la gestión de la propiedad estatal de las empresas públicas, fortalecer los comunes que existen y desarrollar otros para transformar a

los consumidores en productores, fortalecer la auto-organización y autogestión de la sociedad, sancionar la corrupción y el nepotismo son esenciales para que los procesos de transición no se estanquen e involucionen.

Los cambios locales y nacionales deben confluir hacia nuevos y más amplios procesos de integración que sean de carácter soberano y estén basados en la complementariedad y no en el mercado. La única forma de que un país pueda avanzar en la construcción de un modelo alternativo es a través de la alianza con otros países que estén en el mismo camino.

En un mundo cada vez más multipolar existen diferentes procesos de integración o alianza que agudizan las contradicciones de la globalización pero que en si mismos no cuestionan su esencia neoliberal. Son procesos de integración promovidos por burguesías nacionales que se disputan una fracción del mercado y los recursos del planeta. Este es el caso, por ejemplo, del BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) que no constituye una real alternativa al proceso de globalización neoliberal, aunque algunas de sus medidas pueden ser coyunturalmente progresivas en tanto cuestionan la hegemonía de Estados Unidos o Europa. Sin embargo, en esta fase de la globalización no podemos caer en el pensamiento estrecho de que "*todo enemigo de mi enemigo es mi amigo*". Hoy no hay un solo poder económico dominante. En franca disputa con los capitales de Estados Unidos y Europa tenemos a la China, Rusia, India y otros sub-imperialismos regionales como Brasil y Sud África.

El proceso de integración del ALBA entre Venezuela, Ecuador, Bolivia, Cuba y Nicaragua intentó ser un proceso distinto basado en la complementariedad y no en la competencia mercantil. Sin embargo, no tuvo el éxito deseado porque, por un lado, se basó en el extractivismo y, por otro lado, incentivó una lógica rentista que erosionaba la capacidad de autodeterminación de los movimientos sociales. La construcción de procesos de integración

alternativos a la globalización requiere de la implementación de proyectos nacionales que fortalezcan sobre todo las experiencias de auto-organización y autogestión de los diferentes sectores sociales para satisfacer sus necesidades fundamentales y superar los patrones consumistas y los imaginarios de modernidad que son la fuerza más poderosa e invisible del neoliberalismo.

Una integración alternativa a la globalización neoliberal no puede florecer en el marco del capitalismo. No es posible imaginar economías mixtas que excluyan a las transnacionales. Las transnacionales y el capital financiero son la avanzada del capitalismo. Las experiencias de economía mixta o economía plural sólo pueden prosperar en una economía mundial no dominada por la lógica del capital. En esta medida, las alternativas de la desglobalización, que en un inicio pueden parecer reformistas, para consolidarse y profundizarse, deben ir adquiriendo un carácter cada vez más anticapitalista.

Las instituciones internacionales que hoy dominan la globalización no son reformables. Estas tienen que ser erosionadas y remplazadas por otras nuevas que se vayan creando bajo una lógica distinta destinada a servir a los intereses de la humanidad y al equilibrio de los ecosistemas. El proceso de desplazamiento de la vieja institucionalidad centrada en el FMI, el BM y la OMC dependerá mucho del surgimiento de otros mecanismos alternativos a nivel regional e internacional. Estos nuevos mecanismos internacionales deben ampliar el ejercicio de la democracia real no solo a nivel de los Estados sino de la sociedad global en su conjunto. Sin un desplazamiento del poder de decisión hacia los pueblos es difícil imaginar una floreciente integración alternativa a la globalización.

Las alternativas a la globalización no pueden ser encaradas sólo a nivel económico y, menos, meramente comercial. La desglobalización tiene múltiples dimensiones políticas, sociocultuales, de género y ambientales. En este marco, uno de los

más grandes desafíos de la desglobalización es forjar acuerdos y mecanismos internacionales realmente vinculantes que permitan atender la crisis climática según los criterios de la ciencia.

La desglobalización no persigue remplazar el modelo homogenizador de la globalización por otro de aplicación universal para todos los países y comunidades. Desglobalizarse es abrazar la diversidad, es promover una integración que respete y promueva las múltiples visiones y formas de auto-determinación.

La desglobalización está lejos de ser una propuesta acabada y cada vez requiere ser alimentada desde diferentes perspectivas para poder forjar una integración para los pueblos y la naturaleza.

Bibliografía

Al-Rodhan N. (2006). *Definitions of Globalization: A Comprehensive Overview and a Proposed Definition.* Geneva: Geneva Centre for Security Policy.

Altmann J. (2011). *América Latina y el Caribe: ALBA: ¿Una nueva forma de Integración Regional?* Buenos Aires, Argentina: Teseo

Bello W. (2005). *Deglobalization: Ideas for a New World Economy.*

Bello W. (2013). Capitalism's Last Stand? London: Zed books.

Bond P. (2003). *"Deglobalization"? Sure but…* https://systemicalternatives.org/2014/02/13/deglobalization-sure-but/

Chomsky N. (2013). *Occupy: Reflections on Class War, Rebellion and Solidarity.* New Jersey: Zuccotti Park Press.

Climate Space (2013). *Statement: To confront the climate emergency we need to dismantle the WTO and the free trade regime.*

Declaración de Nyéléni (2007). https://nyeleni.org/spip.php?article291

Derber C. (2003). *People Before Profit: The New Globalization in an Age of Terror, Big Money, and Economic Crisis.* New York: Picador

Economy for Life in our Earth community (2013). https://systemicalternatives.org/2014/04/23/economy-for-life-in-our-earth-community/

Focus on the Global South (2003). *The Paradigm: Deglobalization.* Focus on the Global South. http://focusweb.org/content/paradigm-deglobalisation

Focus on the Global South (2013). *Derailers' Guide to the WTO and Free Trade Regime 2.0.* Focus on the Global South. http://focusweb.org/content/derailers-guide-wto-and-free-trade-regime-20

Haas L. and Lesch D. (2016). *The Arab Spring: The Hope and Reality of the Uprisings*, 2nd Edition. Boulder, CO: Westview Press.

Harnecker M. (2015). *A World to Build: New Paths toward Twenty-first Century Socialism.* New York, NY: Monthly Review Press.

Harvey D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo.* Madrid: Akal Ediciones.

Schwab K. (2016). *La Cuarta Revolución Industrial.* Barcelona: Debate.

Solón P. (2016). *Algunas reflexiones, autocríticas y propuestas sobre el proceso de cambio en Bolivia.* La Paz Bolivia: Fundación Solón.

Wallach L. y Woodall P. (2004). *Whose Trade Organization?: The Comprehensive Guide to the WTO.* New York: New Press

Wallerstein I. (2004). *World-Systems Analysis: An Introduction.* N.p.: Duke University Press.

Complementariedades

Por Pablo Solón

Complementarse es completarse. Es buscar construir un todo diverso. Es dialogar entre diferentes. Es aprender del otro y contribuir al otro. Es reconocer las fortalezas y debilidades de uno mismo para así integrarse y transformarse en la interacción con el otro. Complementarse es combinar fuerzas y optimizar las potencialidades de cada uno para ir abrazando el todo en sus múltiples dimensiones.

La búsqueda de la complementariedad entre el Vivir Bien, el decrecimiento, los comunes, el ecofeminismo, los derechos de la Madre Tierra, la desglobalización y otras propuestas busca enriquecer cada uno de estos enfoques generando interacciones, cada vez más complejas, que ayuden al proceso de construcción de alternativas sistémicas. El objetivo no es construir una alternativa totalizadora única, sino desarrollar múltiples alternativas holísticas que se entrelacen y articulen buscando dar respuestas a la diversidad cambiante del todo.

¿Cómo enfrentar la crisis sistémica?

Vivimos una crisis sistémica que no puede ser enfrentada de manera satisfactoria sino a partir de la conjunción de

múltiples enfoques y de la construcción de otros. La respuesta a la crisis sistémica requiere alternativas al capitalismo, al productivismo, al extractivismo, a la plutocracia, al patriarcado y al antropocentrismo. Estos seis elementos están íntimamente ligados y se alimentan mutuamente ahondando la crisis de la comunidad de la Tierra. Pensar en la resolución de uno de estos factores sin, al mismo tiempo, lidiar con los otros, constituye uno de los errores más grandes que hemos cometido.

La superación del capitalismo es imposible sin la superación del productivismo que está profundamente enraizado en el extractivismo de la naturaleza y en la reproducción de estructuras de poder plutocráticas y patriarcales. De igual forma, es imposible pensar en recuperar el equilibrio del sistema de la Tierra sin salir de la lógica del capital que convierte todo en mercancía y hace de la crisis una oportunidad para nuevas ganancias. La transformación de la economía está íntimamente ligada a la transformación de los valores culturales y simbólicos que habitan y se reproducen tanto en la esfera pública como en los espacios privados de la familia.

Las lógicas del capital, del productivismo-extractivismo, de la concentración del poder, del patriarcado y del antropocentrismo son dominantes y operan a todos los niveles: desde la política hasta las relaciones personales, desde las instituciones de poder hasta la ética, desde la memoria histórica hasta la visión de futuro. Para construir alternativas sistémicas no sólo debemos cambiar de perspectiva sino adoptar múltiples perspectivas desde las cuales analizar y enfrentar el problema. Este es uno de los principales aportes de la complementariedad de enfoques, visiones y filosofías que tienen distintos puntos de aproximación al problema en el marco de una preocupación común por la vida.

El "todo" sobre el que debe actuar la complementariedad es la comunidad de la Tierra, la *Pacha* como le dicen los indígenas andinos, o el sistema del planeta Tierra como le llaman los científicos. La economía es un subsistema incrustado a la

biosfera, es una bio-economía, en palabras de los precursores del decrecimiento. No hay actividad económica por fuera de la naturaleza. El planeta es un sistema auto-regulado, de componentes físicos, químicos, biológicos y humanos. La sociedad humana es sólo uno de los componentes más recientes de este complejo sistema que está en permanente devenir y cambio.

La crisis sistémica que estamos viviendo no pone en peligro la existencia del planeta Tierra, sino de múltiples ecosistemas que han posibilitado diversas formas de vida, incluida la humana. Lo que está en juego es la estabilidad climática que permitió la agricultura y el desarrollo de varias civilizaciones. Muchas formas de vida desaparecerán si este equilibrio de la atmosfera, los océanos, la tierra y la radiación solar continúa alterándose. En síntesis, el desafío es construir alternativas sistémicas que permitan amortiguar y frenar la sexta extinción de la vida que está en curso en la Tierra.

Capitalceno y Plutoceno

Este desequilibrio comenzó con la revolución industrial que dio nacimiento al sistema capitalista y empezó a hacerse cada vez más visible y evidente en las últimas décadas. Algunos dicen que este desequilibrio es culpa de la actividad humana. Pero eso es una cortina de humo cuando constatamos que tan sólo 8 personas (8 hombres en realidad) poseen la misma riqueza que 3.600 millones de personas, la mitad más pobre de la humanidad. (OXFAM, 2017). Por eso no es correcto hablar de Antropoceno como si todos los humanos tendrían el mismo grado de responsabilidad en esta catástrofe planetaria. Es una fracción de la humanidad, la más rica y poderosa, la que conduce la vida hacia el abismo.

Sería más apropiado utilizar el término Capitalceno o Plutoceno u otra denominación que visibilice el poder destructivo de la lógica del capital y de la concentración del poder en manos

de una ínfima minoría de ricos. No es la actividad humana en general la que está causando el fin del Holoceno, sino un tipo particular de sistema (capitalista, productivista, extractivista, plutocrático, patriarcal y antropocéntrico) que ha invadido todas las esferas de la vida humana y que ha transformado la vida no-humana en simples mercancías o insumos.

¿Cómo restablecer el equilibrio del planeta Tierra y, al mismo tiempo, satisfacer las necesidades fundamentales del conjunto de la población? ¿A través de un crecimiento que se desacople de la destrucción de la naturaleza, como propone la economía verde? El decrecimiento claramente plantea que eso es un espejismo. No hay crecimiento que se desasocie de su base material. El desarrollo de la tecnología y la eficiencia no llevan a reducir el consumo sino que lo terminan por aumentar. Entonces, ¿cuál es el camino? El Vivir Bien aporta aquí una respuesta clave en contraposición al crecimiento: la búsqueda de un equilibrio dinámico. Una armonía entre seres humanos y con la naturaleza que plantea un horizonte civilizatorio distinto al del progreso. Ya no se trata de desarrollarse y ser cada vez más sino buscar complementarse con el otro y la naturaleza para reequilibrar nuestro sistema. Un equilibrio que engendra nuevas contradicciones y que siempre requiere de nuevos procesos de ajuste. Un nuevo tipo de modernidad que hace obsoleto el proyecto de desarrollo del capitalismo basado en el crecimiento. Un nuevo paradigma que nos plantee que la vida no debe estar en función del despojo del otro y de la naturaleza, sino en lograr una articulación adecuada de todas las partes del "todo".

El equilibrio dinámico y los comuneros

La búsqueda de este equilibrio requiere del decrecimiento en algunas esferas y regiones y de un cierto crecimiento en otras, pero sobre todo precisa salir de la lógica del crecimiento per se y abrazar la búsqueda del equilibrio dinámico. Necesitamos crecer en energías renovables y decrecer en energías fósiles; decrecer

en los niveles de sobreconsumo dispendioso, en las burbujas de poder del norte y del sur, e incrementar los niveles de nutrición y servicios esenciales para amplios sectores de la población mundial.

El equilibrio no es posible sin la redistribución de la riqueza y el poder. El bienestar de todos no es posible sin afectar la absoluta concentración de recursos en muy pocos individuos. Sin procesos de expropiación y socialización no es posible alcanzar la justicia social y pensar en un equilibrio que no siga expoliando a la naturaleza.

No se trata de pasar de un capitalismo de grandes propietarios privados a un capitalismo de Estado benefactor, bajo el nombre de "socialismo". Después de un siglo de experiencias, está claro que la alternativa al gran capital no es la estatización de todas las esferas de la vida. La redistribución, para ser tal, debe tener en el centro otros actores que no sean el mercado ni el Estado. Este es el gran aporte de los comunes. Sin comuneros auto-organizados y auto-gestionados no hay redistribución verdadera y duradera. No se trata sólo de repartir mejor sino de gestionar, de forma distinta y adecuada, las fuentes de vida. Como dice el Vivir Bien, el rol de los humanos es ser un puente y un mediador que contribuya a la búsqueda del equilibrio, cultivando con sabiduría lo que la naturaleza nos da.

Desde esta perspectiva, no sería suficiente socializar los medios de producción (los grandes bancos, las transnacionales industriales y de servicios, las agroindustrias, las industrias químicas, los complejos militares, etc.), sino transformarlos totalmente para que respeten los ciclos vitales de la naturaleza y no sigan por el camino del extractivismo, del productivismo, de la privatización del conocimiento, de la mercantilización de la biodiversidad y de la construcción de armas para la destrucción de la vida.

En la visión de Marx: *"Al llegar a una determinada fase de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social"* (Marx, 2010). En consecuencia, la tarea es cambiar las relaciones de producción para que dejen de ser una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas.

Marx hace énfasis en la transformación de las relaciones de producción pero no así en la transformación de las fuerzas productivas. Esta visión, escrita el año 1859, inspiró por más de un siglo a partidos de izquierda, sin embargo, hoy estamos al borde de una catástrofe planetaria. En la actualidad, no es suficiente transformar las relaciones de producción y las relaciones de propiedad, sino que, al mismo tiempo, debemos transformar y frenar varias fuerzas productivas que están contribuyendo a la destrucción de la humanidad y la naturaleza.

El crecimiento ilimitado de las fuerzas productivas en un planeta finito es imposible. En consecuencia, no se trata de gestionar social y ambientalmente, de manera justa y equilibrada, el legado del capitalismo sino de transformarlo. El extractivismo ilimitado no puede ser gestionado de manera sostenible sino que debe acabar. No puede haber futuro para la humanidad si continúa esta carrera desenfrenada por la extracción de "recursos naturales". El servirse de la naturaleza no puede convertirse en un saqueo. En todo proceso de recibir de la naturaleza tiene que haber la conciencia del equilibrio, de no obtener más de lo debido, de reponer y reparar los daños.

Aquí el Vivir Bien introduce una reflexión muy aguda que cuestiona muchos de los conceptos dominantes: La única fuerza estrictamente productiva es la Madre Tierra, la naturaleza. Ella es

la creadora y los humanos somos sólo cultivadores, facilitadores, cuidadores de ese proceso. Los humanos no creamos el agua, no creamos el petróleo, no creamos el oxígeno. Los humanos podemos servirnos de esos elementos pero lo tenemos que hacer siempre con profundo respeto.

Esta visión es cuestionada por el avance de la tecnología que crea la falsa ilusión de que todo puede ser posible, incluso una nueva génesis, como afirman algunos promotores de la biología sintética que proponen crear formas de vida nunca antes conocidas. El proyecto Génesis - ciencia de la vida artificial – pregunta ¿Cuál es el sentido de colocar luminarias en las calles si podemos crear árboles que brillen? ¿No sería maravilloso protegernos permanentemente de virus y enfermedades a través del registro del código genético apropiado en nuestros cromosomas? Y a otro nivel, tenemos la geo-ingeniería que sostiene que es posible manipular, a gran escala, el clima planetario para contrarrestar el calentamiento global, a través de la construcción de grandes chimeneas que llenarían de compuestos sulfúricos la atmosfera, interfiriendo los rayos del sol y enfriando así la superficie de la tierra, tal como ocurre cuando hay una explosión volcánica.

En la actualidad, y a pesar de que hay una moratoria entorno a la geoingeniería, ya se han hecho experimentos que de generalizarse tendrían consecuencias impredecibles para la vida y el sistema de la Tierra. ¿Por qué abrazar estas tecnologías tan riesgosas en vez de cuidar de nuestra Madre Tierra? ¿Por qué combatir el incremento de dióxido de carbono en la atmosfera con la contaminación de anhídrido sulfúrico? ¿No es mucho más aconsejable respetar los ciclos de la naturaleza en vez de tratar de modificarlos?

Estas reflexiones, que surgen de las visiones del Vivir Bien, los derechos de la Madre Tierra, el ecofeminismo y el decrecimiento son muy valederas pero inaceptables para la lógica del capital.

La lógica del capital y el crecimiento

El capital no es una cosa, no es dinero, maquinaria o propiedades. El capital sólo existe en tanto se invierte para generar ganancias y aumentar el capital. El capital es un proceso. Capital que no crece, que no consigue ganancias, sale del mercado. El capital no puede constreñirse a aceptar un límite que implique su desaparición. El capital está en búsqueda permanente de nuevas y más grandes ganancias para seguir existiendo.

Según Marx: "*La circulación simple de mercancías –el proceso de vender para comprar– sirve de medio para la consecución de un fin último situado fuera de la circulación: la asimilación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. En cambio,* ***la circulación del dinero como capital lleva en sí mismo su fin,*** *pues la valorización del valor sólo se da dentro de este proceso constantemente renovado.* ***El movimiento del capital por lo tanto no tiene límites***" (Marx, 2007).

La búsqueda incesante del crecimiento es una condición *sine qua non* del capitalismo. Sin crecimiento el proceso de realización del capital no es posible. Para realizarse el capital apela a la explotación creciente del ser humano, al extractivismo sin límites, a un productivismo desenfrenado, a generar un consumismo exacerbado, a provocar un desperdicio irracional, al colonialismo de naciones enteras, a la generación de conflictos, a la guerra, a la especulación financiera y al monopolio, a la mercantilización de todo lo material e inmaterial, a la financiarización de la naturaleza y a la supremacía de la tecnología sobre la vida y el propio sistema del planeta.

Todos estos mecanismos le permiten, por un tiempo, incrementar sus ganancias hasta que el crecimiento se modera, declina y estalla la crisis. El capital nunca se da por vencido y se lanza a explorar nuevos mecanismos y mercados. El gran problema es que vivimos en un planeta finito y la realización

del capital, por más especulativa que sea, siempre tiene una base material que cuando se agota y toca sus límites provoca una crisis. Antes, esas crisis fueron cíclicas. Incluso hubo periodos de gloria del capitalismo, como los "gloriosos treinta" en Europa después de la segunda guerra mundial, posibles gracias a la extracción de recursos baratos de los países del sur. Hoy, la crisis se ha vuelto permanente, las economías de los antiguos países industriales apenas crecen o están estancadas. El capital empieza a tocar varios límites de manera simultánea a nivel de los mercados, la demanda, la extracción de recursos, la posibilidad de colonizar nuevos países y territorios, etc.

El capital en su búsqueda insaciable de ganancias busca hacer negocios con la propia crisis que engendra. Surge así un *capitalismo del caos* que vive de la crisis crónica. Si alguna vez, algunos tuvieron la ilusión de que hubiera un capitalismo humano y responsable con la naturaleza hoy sale a relucir que lo único posible, en el siglo XXI, es el capitalismo salvaje. No hay regulación que valga para el capital, siempre encuentra una puerta trasera por donde escapar y expandirse. Esa es su lógica y por eso hablar de equilibrio, de respeto a los ciclos vitales de la naturaleza, de decrecimiento, resulta una verdadera afrenta a su propia existencia.

La lógica del capital no actúa sola. Se nutre y alimenta del antropocentrismo, de las estructuras y culturas patriarcales, de la concentración de la riqueza en muy pocas manos, de una plutocracia recubierta de formas democráticas, del desarrollo de una visión de modernidad y de un imaginario de valores basados en la competencia y el individualismo. La expropiación y socialización del capital por el Estado no trastoca por si misma esa esencia productivista y extractivista del capital. Es más, la puede incluso reforzar y agravar. Por eso, la transformación social no debe operarse únicamente a nivel de la economía ni del derecho propietario. Estos son elementos esenciales pero no determinantes ya que la lógica del capital puede seguir actuando

incluso cuando el Estado ha nacionalizado la mayoría de la gran propiedad privada.

Una nueva visión de futuro

La superación del capitalismo requiere de una nueva visión de modernidad. De ahí, la importancia de la propuesta de una sociedad frugal como propone el decrecimiento. Una sociedad sencilla y moderada que sea ahorrativa, próspera, prudente y económica en el uso de recursos consumibles. O cómo diría el Vivir Bien, una sociedad que promueva la armonía entre los seres humanos y no la competencia o el saqueo del otro. La visión del futuro es clave en el proceso de transformación social. Si el objetivo es que todos los seres humanos vivan como burgueses o sectores de alto consumo de la clase media, jamás se podrá salir de la lógica del capital y el crecimiento.

Para satisfacer las necesidades fundamentales de la población, sin alimentar un consumismo arribista, es fundamental una sociedad auto-organizada y auto-gestionada. Pretender que el Estado regule desde arriba cómo debe vivir la sociedad, y que los de abajo simplemente obedezcan, conduce a un autoritarismo creciente que sólo agrava las tensiones. El Estado puede y debe regular ciertos aspectos, pero sobre todo, debe ser la sociedad la que de manera consciente y organizada gestione cada vez más las fuentes de vida de manera frugal. La clave de la transformación social está en los comuneros, en su capacidad de construir una modernidad diferente que tenga en el centro el equilibrio, la moderación y la sencillez.

El Estado contemporáneo y el capital comparten el amor por la propiedad y el crecimiento. A nivel de la propiedad, obviamente existen contradicciones y tensiones entre la privada y la estatal, pero en última instancia ambas se adscriben al concepto de propiedad y no al de los comunes, no al de una gestión colectiva y auto-gestionada de sectores claves para la vida de la sociedad

y la naturaleza. En relación al crecimiento, entre el capital y el Estado, lejos de haber fricciones, hay casi una luna de miel. Ambos quieren que haya más consumo y producción y, por ende, más extractivismo. A mayor crecimiento, más ganancias y mayores impuestos. Cada uno ve, en el crecimiento, la fuente de su potenciamiento. Por eso, la respuesta central al problema del crecimiento sin fin no vendrá del Estado ni del capital, sino de los comunes, de una autogestión consciente y organizada que, partiendo de lo local, asuma cada vez más una perspectiva nacional y mundial.

Transformación mundial e individual

La desglobalización destaca que para lograr una transformación profunda es necesario expandir dicho proceso más allá de las fronteras nacionales. No es posible pensar en un pleno Vivir Bien, en la realización efectiva de los comunes en un solo país sin deconstruir el capitalismo mundial. La proliferación de fronteras y barreras entre los pueblos contribuye al dominio del capitalismo mundial. En este sentido, no se puede pensar únicamente el proceso de transformación desde lo local, sin involucrar la dimensión nacional y mundial. En la superación del capitalismo mundial, los antiguos países industrializados y las nuevas economías emergentes tienen un rol clave ya que un proceso de transformación, a nivel de algunos de estos centros de poder económico, tiene una enorme repercusión sobre el resto de la economía mundial. Como muy bien lo señala el decrecimiento, es imposible pensar en la expansión de este paradigma si este no se da en los países que inventaron y diseminaron el cáncer del crecimiento y el productivismo.

La construcción de alternativas a nivel mundial está en permanente movimiento. El capitalismo mundial no es un sistema estático sino que está en permanente proceso de adaptación y reconfiguración. De ahí, el gran aporte de la deglobalización que hace énfasis en la necesidad del análisis de las distintas etapas y

momentos del proceso de globalización. Los comunes, el Vivir Bien o los derechos de la Madre Tierra sólo pueden prosperar en su implementación partiendo de un análisis adecuado de cómo avanza en cada momento el actual proceso de globalización neoliberal.

Sin embargo, no es posible generar un verdadero cambio mundial sino existe, al mismo tiempo, un cambio en lo personal, en la familia y en la propia comunidad. Uno de los aportes del ecofeminismo es precisamente la necesidad de la complementariedad entre el cambio en la esfera pública y privada. No hay transformación sostenible si al mismo tiempo no se revolucionan las relaciones humanas en los núcleos más íntimos de la vida de las personas. La coherencia entre la política pública y el accionar privado es fundamental.

Entonces, no es posible superar el patriarcado solamente con la promoción e implementación de leyes de equidad de género si, al mismo tiempo, no se promueve y opera un cambio en el orden cultural y simbólico que genera el sistema patriarcal y que afecta a las mujeres, a la naturaleza y también a los hombres. La aprobación de normas que aseguren el derecho a decidir de las mujeres o que penalicen el feminicidio y la violencia doméstica se ven absolutamente menoscabadas cuando los gobernantes, autoridades y dirigentes promueven en su vida cotidiana prácticas misóginas y sexistas.

Desmontar las estructuras patriarcales es en extremo difícil precisamente porque su reproducción está invisibilizada por las estructuras de poder patriarcales dominantes que existen a todos los niveles: desde la familia hasta el sindicato, desde la comunidad hasta el partido político, desde la escuela hasta el gobierno.

El capitalismo ha exacerbado esta dinámica que ya estaba presente en la absoluta mayoría de sociedades pre-capitalistas. En esa medida, la superación del capitalismo no conlleva

necesariamente a la despatriarcalización. Experiencias de capitalismo de estado, bajo el rotulo de "socialismo", muestran que incluso los sistemas de valores patriarcales se pueden reforzar después de la nacionalización o expropiación de la gran propiedad privada capitalista.

La despatriarcalización de la sociedad no es algo inherente a los comunes. Muchas experiencias de comunes muy exitosos en el mundo reproducen prácticas patriarcales. Es el caso, por ejemplo, de los comunes vinculados a la gestión del agua y la tierra en varios pueblos indígenas, o la participación dispareja y con poder de decisión desigual entre hombres y mujeres en asambleas de comuneros.

Visiones como el Vivir Bien y los comunes sólo podrán florecer plenamente si visibilizan e internalizan, de manera efectiva, la lucha contra las estructuras y la cultura patriarcal. El equilibrio dinámico entre humanos y con la naturaleza sólo es posible si se da también en el núcleo más íntimo de la vida familiar y personal.

Producción y reproducción

El productivismo invisibiliza los trabajos de reproducción y cuidado que son esenciales para la vida de toda sociedad. El cuidado del hogar y la familia, la alimentación, la limpieza, el apoyo afectivo, el mantenimiento de los espacios comunitarios y otros son trabajos reproductivos, fundamentalmente llevados a cabo por mujeres, que no son tomados en cuenta por el productivismo, interesado solamente en los bienes o servicios que pueden de ser mercantilizados.

Para el productivismo, lo esencial, es transformar la naturaleza en productos y aumentar la productividad de dicho proceso produciendo más en menos tiempo. En este proceso, se recurre a una tecnificación y automatización creciente del trabajo que, como señalaba Ivan Illich ya en 1978, conduce a "*un implacable*

proceso de servidumbre para el productor, y de intoxicación para el consumidor. El señorío del hombre sobre la herramienta fue reemplazado por el señorío de la herramienta sobre el hombre. Es aquí donde es preciso saber reconocer el fracaso. Hace ya un centenar de años que tratamos de hacer trabajar a la máquina para el hombre y de educar al hombre para servir a la máquina. Ahora se descubre que la máquina no 'marcha', y que el hombre no podría conformarse a sus exigencias, convirtiéndose de por vida en su servidor. Durante un siglo, la humanidad se entregó a una experiencia fundada en la siguiente hipótesis: la herramienta puede sustituir al esclavo. Ahora bien, se ha puesto de manifiesto que, aplicada a estos propósitos, es la herramienta la que hace al hombre su esclavo" (Illich, 1985).

El productivismo termina así no sólo invisibilizando el trabajo reproductivo sino alienando al trabajador, y generando un ejército cada vez más grande de desempleados. Si seguimos por el camino del productivismo, cada vez habrá menos fuentes de empleo para las nuevas generaciones porque el desarrollo de la automatización reducirá la necesidad de mano de obra asalariada.

Para atacar las causas estructurales del desempleo hay que salir de la lógica del productivismo y, visibilizar, reconocer y expandir el trabajo reproductivo a nuevas áreas, especialmente ligadas a la restauración del equilibrio con la naturaleza. Hoy, para tener una sociedad y una economía sanas, es fundamental reparar los desbalances que se han provocado en la naturaleza. Hacerlo requiere restaurar y cuidar los bosques, los ríos, los manglares, las costas, la atmosfera, el agua subterránea y muchos otros componentes del sistema de la Tierra. Lejos de haber menos necesidad para la generación de empleos hay más necesidad de los mismos, pero para un tipo diferente de funciones que no estén basados en la producción sino en la reproducción y cuidado de la vida. Cientos de millones de empleos para cuidar y restaurar la naturaleza son necesarios para hacer frente a la emergencia planetaria que estamos viviendo.

Los empleos reproductivos no generan mercancías y por lo tanto no son reconocidos, valorados, ni remunerados en el actual sistema capitalista mundial. Sin embargo, no es que no existan recursos para remunerar los empleos reproductivos que requerimos con urgencia. Decenas de millones de empleos se podrían financiar con una reducción drástica de los gastos militares y de defensa que superan los 1,5 billones de dólares al año. La redistribución de la riqueza, que hoy está concentrada en muy pocas manos, permitiría crear fuentes de subsistencia, al mismo tiempo que atender el profundo desequilibrio del planeta. El problema es que ello implica abrazar una lógica totalmente distinta a la del capital que desprecia el trabajo reproductivo y sólo se interesa por aquella actividad que produce mercancías.

En este contexto no sólo debemos reconocer y recompensar el trabajo reproductivo que realizan las mujeres en el hogar y la comunidad, sino promover el trabajo reproductivo y del cuidado a una escala nunca antes vista para intentar reparar el desequilibrio causado en los ecosistemas del planeta.

Transformación del poder y contrapoder

La cuestión del poder y la transformación de las estructuras de poder a nivel del estado han sido analizadas de manera muy diversa por las visiones filosofías y propuestas mencionadas. El Vivir Bien aborda el tema del poder desde la perspectiva de la colonización y la descolonización, y a través de prácticas de rotación de autoridades a nivel de comunidades indígenas. Los comunes destacan que la verdadera disyuntiva no es más Estado o más mercado, sino más poder a los comuneros, es decir potenciar la auto-organización, auto-gestión y auto-determinación de la sociedad. Los derechos de la Madre Tierra incorporan la dimensión de la naturaleza a la ecuación planteando la necesidad de un marco jurídico normativo que regule al Estado y a la sociedad para preservar los ciclos vitales, la capacidad de regeneración y la identidad e integridad de la naturaleza. El ecofeminismo

destaca la interrelación que existe entre las estructuras de poder estatales y patriarcales. El decrecimiento resalta que todo tiene límites y que la lógica del poder no escapa a este principio. La desglobalización enfatiza la captura de las estructuras de poder, nacionales y supranacionales, por el gran capital. Todas estas visiones aportan luces sobre el tema de la transformación de las estructuras de poder estatales pero no agotan la discusión sobre el tema.

¿Qué hacer con las estructuras de poder estatales? Las respuestas a esta pregunta son varias y las podemos clasificar en cuatro grandes bloques.

Una primera visión y práctica es la del *copamiento del Estado*, que es sobre todo defendida por los gobiernos "progresistas" o de izquierda. Varios de los exponentes de estos gobiernos afirman que, dado el peligro de la contrarevolución reaccionaria, el partido político tiene que copar y controlar, lo más que pueda, todas las instituciones del Estado: ejecutivo, legislativo, judicial, electoral y toda otra institución de fiscalización del Estado a nivel económico o de derechos humanos. Si la izquierda en el gobierno no extiende su control a todas las estructuras posibles del Estado entonces el imperialismo o la derecha utilizarán esas instituciones para sabotear y derrocar al gobierno. En este marco, el gobierno puede hacer transformaciones que democraticen o perfeccionen la institucionalidad del Estado pero siempre y cuando no minen el poder de los "revolucionarios" en el gobierno.

Una segunda propuesta, enfatiza en la *democratización radical del Estado* a través de una serie de mecanismos como la revocación del mandato, referéndum, asamblea constituyente, independencia y control interinstitucional, presupuestos ciudadanos y otros mecanismos que permitan una mayor fiscalización y participación ciudadanas al mismo tiempo que frenen los privilegios y la corrupción dentro de las esferas burocráticas. Esta posición considera que, a través de estas

reformas, es posible transformar al Estado en un instrumento al servicio de la sociedad.

En tercer lugar, está la propuesta de corrientes autogestionarias y anarquistas que proponen *prescindir del Estado* y, de ser posible, superarlo y abolirlo para permitir el florecimiento de experiencias de autodeterminación de diferentes movimientos sociales. Estas corrientes consideran que el proceso de cambio va a venir de la proliferación y asociación de una serie de experiencias comunitarias y autogestionarias locales que se construyen cuestionando y socavando el autoritarismo que entraña toda forma de poder estatal.

Un cuarto planteamiento combina *democratización radical del Estado y construcción del contrapoder social*. Según esta visión, toda estructura de poder tiene su propia lógica y dinámica que lleva a la acumulación de más poder cuando no existen una fuerza fuera de esa estructura de poder capaz de hacerle un contrapeso (Solón, 2016). En otras palabras, no es suficiente implementar las propuestas de democratización radical del Estado.

Las personas, caudillos, dirigentes y fuerzas políticas progresistas o de izquierda cuando entran al gobierno son capturados por la lógica del poder y asumen decisiones pragmáticas para preservar su permanencia en el poder. Por ello, es necesario complementar las propuestas de democratización radical del Estado con el potenciamiento de formas de poder social autónomas e independientes del Estado. Una suerte de contra-poder social que no sea parte de las estructuras estatales. Un contrapoder que puede adquirir diferentes formas desde consejos, asambleas, coordinadoras, comunas, etc. que no sólo controle, fiscalice y presione para reconducir el rumbo del Estado, sino que, sobre todo, promueva el desarrollo de formas de auto-organización y autogestión a diferentes niveles sin necesidad de tener que depender o pasar por las estructuras del Estado. Un contrapoder independiente que alimenta el "commoning"

emancipatorio de la sociedad, mientras al mismo tiempo incentiva una serie de medidas radicales para democratizar el Estado.

Todo movimiento político que ingresa a las estructuras de poder para transformarlas debe ser plenamente consciente de que está entrando en arenas movedizas. Siempre habrá impactos negativos y efectos secundarios como el desarrollo de privilegios internos, la tentación de la corrupción, alianzas pragmáticas, y el espejismo de que su permanencia en el poder es la clave de la "revolución" social. La única forma de evitar ser capturado por la lógica del poder es incentivando el potenciamiento de contrapoderes autónomos, no bajo una lógica clientelar de apoyo al caudillo, sino para que sean realmente autogestionarios y capaces de contrapesar a las fuerzas conservadoras y reaccionarias que se desarrollarán, inevitablemente, dentro de las nuevas estructuras de poder, y sobre todo, para que irradien los comunes a toda la sociedad.

El camino de la complementariedad

Los procesos de complementariedad entre el Vivir Bien, los comunes, el decrecimiento, los derechos de la Madre Tierra, el ecofeminismo, la desglobalización y otras propuestas son múltiples y diversos. En las páginas precedentes apenas hemos explorado algunas de las posibles contribuciones de esa complementariedad para incentivar a que el lector prosiga por este sendero. Lejos de aportar con un listado de conclusiones, queremos motivar a que veamos la realidad, los problemas y las alternativas desde diferentes perspectivas, visiones y postulados. Estamos convencidos de que la complementariedad puede ayudar a potenciar a cada una de estas visiones, a encontrar sus debilidades, a superar sus falencias, a trabajar conjuntamente para ensayar respuestas a temas que no han sido ampliamente discutidos, y avanzar de esta manera en la construcción de alternativas sistémicas.

Bibliografía

Church, G. and Regis, E. (2014). *Regenesis: How Synthetic Biology Will Reinvent Nature and Ourselves.* N.p.: Basic Books.

ETC (2010). *Synthetic Biology: Creating Artificial life forms.* http://www.etcgroup.org/files/publication/pdf_file/ETC_COP10SynbioBriefing081010.pdf

Illich, I. (1985). *La convivencialidad.* Mexico: Joaquin Mortilz. Publicación original 1978

Harvey, D. (2011). *The Enigma of Capital: and the Crises of Capitalism.* London: Profile Books.

Marx, C. (2007). *El Capital Tomo I.* Madrid: Akal Madrid. Publicación original 1867.

Marx, C. (2010). *Contribución a la crítica de la economía política.* N.p.: Biblioteca nueva. Publicación original 1859.

Morton, O. (2015). *The Planet Remade: How Geoengineering Could Change the World.* Princeton : Princeton press.

OXFAM (2017). *Una economía para el 99%.* Oxfam GB para Oxfam Internacional.

Solón P. (2016). *Algunas reflexiones, autocríticas y propuestas sobre el proceso de cambio en Bolivia.* La Paz Bolivia: Fundación Solón.

Alternativas Sistémicas
1era Edición
www.systemicalternatives.org
2017

Ediciones
Fundación Solón / Attac France / Focus on the Global South

Compilador: Pablo Solón
Traducción: José Carlos Solón
Corrector de textos: Alexandra Flores
Imagen tapa: Walter Solón Romero Gonzales, Mujer Mundo
Impresión: Grafica Leal, La Paz, Bolivia

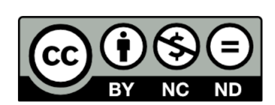
Esta publicación ha sido posible gracias al apoyo de
CCFD, DKA y Fastenopfer

Impreso en La Paz, Bolivia, Febrero 2017

Focus on the Global South
4th Floor Wisit Prachuabmoh Building
Chulalongkorn University, Phayathai Road
Bangkok 10330, Thailand
Tel: (+66) 2 218 7363
info@focusweb.org
www.focusweb.org

Attac France
Villa du Moulin Dagobert
Paris 75011 – France
Tél.: (+33) 01 56 06 43 60
attacfr@attac.org
www.france.attac.org

Fundación Solón
Av. Ecuador 2517
La Paz – Bolivia
Tel.: (+591) 2-2417057
info@fundacionsolon.org
www.fundacionsolon.org



CC BY-NC-ND
esta licencia permite compartir-copiar, distribuir,
ejecutar y comunicar públicamente la obra

Vivimos una
crisis sistémica. Las
crisis ambiental, económica,
social y política son parte de un
todo interrelacionado e interdependiente.
Es imposible resolver una de estas crisis sin
abordar las otras en su conjunto. Para enfrentarlas
satisfactoriamente requerimos de alternativas al
capitalismo, al productivismo, al extractivismo, al
patriarcado y al antropocentrismo.

Las complementariedades entre el Vivir Bien,
el decrecimiento, los comunes, el ecofeminismo,
los derechos de la Madre Tierra, la desglobalización y
otras propuestas son fundamentales para avanzar en
este proceso de construcción de alternativas sistémicas.





